Установа «Міжкультурны дыялог»
Дзяржаўны інстытут кіравання і сацыяльных тэхналогій БДУ

МІЖКУЛЬТУРНЫ ДЫЯЛОГ:
СУЧАСНАЯ ПАРАДЫГМА І ВОПЫТ СУСЕДСТВА

INTERCULTURAL DIALOGUE:
MODERN PARADIGM AND EXPERIENCE OF THE NEIGHBORHOOD

Мінск
ДІКСТ БДУ
2014

УДК 008(082)
ББК 71(4Беи)
М58

Рэкамендавана Саветам Дзяржаўнага інстытута кіравання
і сацыяльных тэхналогій БДУ

Складальнік і навуковы рэдактар:
кандыдат філалагічных навук,
дацэнт *Л. Уладыкоўская*

Рэцэнзенты:
кандыдат юрыдычных навук, дацэнт *В. Манкевіч*;
кандыдат філасофскіх навук, дацэнт *В. Анохіна*

Міжкультурны дыялог: сучасная парадыгма і во-
М58 пыт суседства : зб. навук. арт. / склад. і навук. рэд.
Л. Уладыкоўская. – Мінск : ДІКСТ БДУ, 2014. – 96 с.

ISBN 978-985-491-127-4.

У зборнік навуковых артыкулаў «Міжкультурны дыялог»: сучасная парадыгма і вопыт суседства" увайшлі выбраныя матэрыялы аднайменнай Міжнароднай навуковай канферэнцыі, арганізаванай Польскім інстытутам у Мінску, Дзяржаўным інстытутам кіравання і сацыяльных тэхналогій БДУ, установай «Міжкультурны дыялог» (Мінск, 24 мая 2013 г.), а таксама навуковыя распрацоўкі замежных аўтараў. У артыкулах разглядаюцца розныя аспекты і сучасныя канцэпцыі міжкультурнага дыялогу, а таксама асновы метадалогіі яго даследавання.

УДК 008(082)
ББК 71(4Беи)

Кніга падрыхтавана пры падтрымцы Польскага інстытута ў Мінску

ISBN 978-985-491-127-4

ЗМЕСТ

УСТУП

Адзін з самых актуальных трэндаў у сучаснай навуцы і сацыяльнай практыцы – міжкультурны дыялог.

Міжкультурны дыялог гістарычна ўласцівы Беларусі, як і многім іншым краінам, у тым ліку нашым суседзям, але ў якасці сучаснага глабальнага феномену ён патрабуе спецыяльнага інтэрдысцыплінарнага аналізу, якога ў нашай краіне да гэтага часу не праводзілася.

Паказаць стан спраў і вызначыць магчымыя асноўныя напрамкі развіцця даследаванняў у гэтай сферы і была заклікана Міжнародная навуковая канферэнцыя «Міжкультурны дыялог: сучасная парадыгма і вопыт суседства», арганізаваная 24 мая 2013 г. у г. Мінску ўстановай «Міжкультурны дыялог», Польскім інстытутам у Мінску і Дзяржаўным інстытутам кіравання і сацыяльных тэхналогій БДУ.

Пытанні сучаснага разумення міжкультурнага дыялогу, а таксама формаў яго рэалізацыі на розных узроўнях абмяркоўвалі вучоныя з Беларусі, Польшчы, Украіны, дзеячы культуры, святары, бізнесоўцы, прадстаўнікі дыпламатычных місій у Рэспубліцы Беларусь, міжнародных арганізацый.

Асаблівую цікавасць і шмат пытанняў прысутных выклікалі грунтоўнае выступленне Надзвычайнага і Паўнамоцнага Пасла Дзяржавы Ізраіль у Рэспубліцы Беларусь Іосіфа Шагала, які сістэмна прааналізаваў практычнае значэнне міжкультурнага дыялогу ў сучаснай геапалітыцы; выступленні дырэктара Польскага Інстытута ў Мінску Сп. Уршулі Дарашэўскай, Яго Эксцэленцыі Біскупа Антонія Дзямянкі, прафесара Людмілы Рычковай, акадэміка Яўгена Бабосава, прафесара Вячаслава Мянькоўскага, прафесара Марыі Путровай, польскіх сацыёлагаў Томаша Маслянкі і Марты Ярашэвіч, падчас якіх былі закранутыя розныя аспекты міжкультурнага дыялогу і неабходнасць яго развіцця.

Канферэнцыя была аздобленая выставай беларускай народнай творчасці «Подых часу», на якой былі прэзентаваны ўзоры традыцыйных беларускіх рамёстваў і промыслаў. Выступіў струнны квінтэт Беларускай дзяржаўнай акадэміі музыкі (мастацкі кіраўнік – Людміла Анцікона-Кабальера).

Першая ў Беларусі канферэнцыя, прысвечаная сістэмнаму асэнсаванню міжкультурнага дыялогу, паказала, што вынесеная на разгляд праблематыка з'яўляецца выключна актуальнай як для сусветнай сацыягуманітарнай навукі, так і для міжнароднай практыкі. Важна, што ўдалося прыцягнуць экспертаў розных галін ведаў і прафесійных груп, школ і перакананняў, што само па сабе стала фактам практычнага міжкультурнага дыялогу. Сустрэча, аднак, засведчыла, што неабходна ў першую чаргу распрацаваць методыку і метадалогію даследаванняў міжкультурнага дыялогу: шырокі спектр падыходаў да акрэсленага праблемнага поля сведчыць не толькі пра шматграннасць самога міжкультурнага дыялогу, але пра яго метадалагічную, тэарэтычную нераспрацаванасць. Часткова гэтае пытанне закранаецца ў артыкуле Дырэктара Цэнтра міжкультурнага дыялогу, які дзейнічае ў Вашынгтоне з 2010 г., прафесара Вэндзі Лідз-Гурвідз. Іншыя ж даследчыкі, чые артыкулы – такія розныя па ўзроўню – ўвайшлі ў кнігу, сканцэнтравалі сваю ўвагу на пытаннях глабальнай культуры і дыялогу нацыянальных культур, як таленавіта зрабіў тое акадэмік Яўген Бабосаў, на ролі сацыяльнай памяці ў міжкультурнай камунікацыі, як чытаем у артыкуле варшаўскага сацыёлага Томаша Маслянкі, на культурнай ідэнтычнасці як умове міжкультурнага дыялогу, пра што грунтоўна напісала вядомая прафесар з Гродна Людміла Рычкова, на міжнародных аспектах міжкультурнага дыялогу, як у артыкуле шведазнаўцы Любові Варашуха, на маральных асновах культурнага ўзаемадзеяння, на чым спыняе ўвагу чытача філосаф і гісторык Вольга Паўлоўская, і інш.

Відавочна, што міжкультурны дыялог мае патрэбу ў сваім працягу – праз новыя даследаванні, дыскусіі і супрацоўніцтва.

Любоў Уладыкоўская,
Васіль Стражаў,
Пётр Брыгадзін

Wendy Leeds-Hurwitz
(Washington)

DIALOGUE ABOUT DIALOGUE: TAKING A (META) COMMUNICATION PERSPECTIVE ON INTERCULTURAL DIALOGUE

An earlier version of this paper was presented to the World Forum on Intercultural Dialogue, Baku, Azerbaijan, April 7–9, 2011. My thanks to Dr. Katérina Stenou of UNESCO for inviting me to participate in the panel she organized for that event.

Introduction

Intercultural dialogue has been named one of the most pressing global challenges (Council of Europe, 2008). Intriguingly, practitioners (politicians, negotiators, etc.) utilize this term, far more often than scholars (who instead talk of intercultural communication, intercultural competencies and other such phrases). Since "intercultural dialogue» has not yet gained currency as a major research topic, the theoretical grounding required to support an understanding of what elements contribute to successful intercultural dialogue has yet to be developed. This is not to imply a lack of relevant studies, but the research results need to be synthesized and expanded in order to provide a substantial theoretical foundation. To date, while a number of individual researchers are pursing a variety of potentially relevant projects, little effort has been made to bring them together, or to ensure that the information is accessible for applied contexts.

As a Communication scholar, it seems to me that Communication research in particular has much to offer our understanding of intercultural dialogue. Other disciplines have much to offer as well, of course, but I can only speak for my own.

A (Meta)Communication Perspective

What role does Communication specifically play in expanding our understanding of intercultural dialogue? Communication is one of the "soft skills» often named as essential to holding intercultural dialogues (as in

Wilson, 2010). In today's world, everyone needs the capacity for tolerance of difference upon which intercultural dialogue depends. Communication scholars already conduct research into, and provide training in, intercultural competencies and skills, whether for their own students, or through workshops offered to a wide variety of organizations. It seems obvious that their knowledge should be taken into account (as with Hoover, 2011).

Communication is *not* best understood as the medium through which objective facts are represented; instead, a far more productive approach is to understand **communication as the *process* by which facts themselves are constructed, maintained, and changed**. Members of different cultures do not merely use different forms of communication to convey the same ideas and experiences; rather, they actually "experience different ways of being human *because* they communicate differently» (Pearce, 1989, p. xvii).

As a discipline, Communication includes many research areas relevant to an understanding of intercultural dialogue. To just mention a few specific strands: Intercultural and International Communication not only study the ways in which members of particular groups interact, but also how particular groups come to be excluded from public conversations; Language and Social Interaction not only examines the details of speech and nonverbal behavior, but also the circumstances under which identity becomes flexible; Conflict Resolution contributes to an understanding of both conflict and mediation. More generally, research within a wide variety of subfields (including Organizational Communication, Interpersonal Communication, Rhetoric, Media, Social Networking, Journalism, Popular Culture, Public Relations and Marketing) provides insights potentially relevant to an understanding of intercultural dialogue. Communication is above all a pragmatic discipline; many Communication scholars are themselves practitioners, especially those in the media (including those who train students who become the next generation of newspaper journalists or television reporters), but also including trainers who work in intercultural and/or dialogue contexts at an interpersonal level, or organizational scholars who study multinational corporations. Communication has a history of examining intercultural contexts, of providing diversity training with a focus on intercultural competence. What the scholars already know could, with only a little effort, be synthesized and expanded, and brought to the attention of practitioners, just as the intercultural dialogues that practitioners call for would benefit from careful study.

A set of theoretical concepts and analytic tools central to understanding intercultural dialogue in any context and at any level would be a valuable contribution, and Communication scholars use many relevant concepts. In the following section, a few are briefly introduced.

1. Identity construction

Calls for intercultural dialogue take for granted that people have relatively stable identities, and that individuals can be treated as representatives of national, racial, ethnic, or gendered groups. However, this is not always the case. A few extreme examples: some women have, on occasion, been considered honorary men. Margaret Mead, the famous American anthropologist, has been called “the ultimate honorary male anthropologist» (Warren, 1988, p. 59). Even race has proved more malleable than might be expected: in some contexts, some blacks have been treated as honorary whites, as with Nelson Mandela in post-Apartheid South Africa. These and other examples provide evidence that **identity is not stable, as traditionally assumed, but is rather socially constructed by participants, through interaction** (Galanes & Leeds-Hurwitz, 2009). The management of multiple identities is a particularly urgent topic, since everyone plays different roles across different contexts, whether related to nationality, race, ethnicity, gender, age, social class, occupation, relationships, or social roles. Each person sees him or herself as complex, as having multiple social roles and affiliations. It is most often others who come to be viewed as only one-dimensional. This is inaccurate, resulting in stereotyping. The “other» is just as complex as the “self,» even when the complexities are less obvious. Identity construction is a major emphasis among Communication scholars (e.g., Fong & Chuang, 2004; Jung & Hecht, 2009; Kuhn & Nelson, 2002). Some of the most potentially relevant research concerns the simultaneous display of multiple identities (as in Leeds-Hurwitz, 2002).

2. Narratives

A tool of proven value, often but not only used in identity studies, is the analysis of **how narratives are jointly constructed, influencing memory and understanding of what has happened in the past, what is happening in the present, or establishing new possibilities for the future**. Who tells what stories about themselves, their own group, or other groups, to their children or to others, on what occasions, including or omitting what details, with what results, and how the same event is constructed in

different ways by different storytellers are among the potential questions that narrative analysis asks and answers. Narratives are central to childhood socialization, including socialization to cultural identity (Leeds-Hurwitz, 2005; Schely-Newman, 2002), and to constructing competing histories in contexts of intergroup conflict (Katriel, 1997), but it is media narratives that have been a particular focus of attention most often (Mander, 1999; Zelizar, 2000).

3. Explicit Metacommunication

Holding conversations about dialogue, whether intercultural or not, constitutes an explicit form of metacommunication or "communication about communication» (see Ruesch & Bateson, 1951; Watzlawick, Beavin & Jackson, 1967). Metacommunication has two functions: "to illuminate the patterns underlying daily interactions and to display the complexity of what happens when people interact with one another» (Leeds-Hurwitz, 1989, p. 139). The universal human ability to freeze an interaction in order to talk about and reflect upon what is occurring permits participants to understand the multiple (and potentially conflicting) frames used during interaction, to reveal ways in which their assumptions differ. Metacommunication permits the transformation of what typically remains implicit into an explicit topic of conversation, providing vocabulary available to defuse if not prevent inadvertent misunderstandings. Explicit metacommunication requires that participants take a reflexive stance *to* activity, stepping outside of interaction in order to discuss what has been happening, rather than simply participating *in* activity. Learning to notice what otherwise goes unremarked is an essential part of holding intercultural dialogues.

4. Implicit Metacommunication

Metacommunication can also be implicit, with tacit instructions given about how to interpret interaction. The work of Tamar Katriel on the concept of *dugri* among Israelis, and her collaborative work Yousuf Greifat on the Arab concept of *musayra*, provides a good example of how metacommunicative vocabulary reveals hidden conflicts in assumptions and values. *Dugri* ("straight talk») describes a particular interactional style: direct, explicit and sincere, if simultaneously uncommonly blunt, although without anger or malice; it is a form highly valued by Israeli sabras (Jews born in Israel). *Dugri* places value on truth over politeness, implying that the speaker feels the need to say something that someone else may not wish

to hear, but which the speaker feels must be said (Katriel, 1986). *Musayra* is quite different, translated as "to go along,» implying the importance of politeness and accommodating the needs of others; this form of interaction is highly valued by many Arabs. Those who value *dugri* may see those who value *musayra* as lacking in integrity; those who value *musayra* may see those who value *dugri* as failing to show respect during interpersonal encounters (Griefat & Katriel, 1989). That members of these two groups often clash when holding conversations should come as no surprise since they share no basic assumptions about what constitutes participating in dialogue in good faith. Obviously multiple other factors influence dialogues between Israeli sabras and their Arab neighbors, and I certainly do not intend to imply otherwise, but this difference in assumptions regarding valued forms of interaction also merits attention. Cross-cultural research comparing assumptions even among groups that do not so directly interact reveals substantial differences where they may not be expected, such as in understanding the basic concept of dialogue (Carbaugh et al, 2011).

5. Metaphor Analysis

Understanding the often unspoken metaphors underlying intercultural contact is another way of analyzing metacommunication. Intercultural communication theorists have documented the changing metaphors underlying inter-group interactions, from the original *melting pot* (requiring assimilation of all groups to a mainstream standard), to the *salad bowl* or *mosaic* (appreciating multiculturalism, but expecting each group to remain largely distinct and separate from others), to the *tapestry* (where cultural strands are understood to exert mutual influence, sometimes called interculturalism) (see Leeds-Hurwitz, 2002, for elaboration on these cultural metaphors). I would argue that **the tapestry metaphor is the most useful in discussions of intercultural dialogue, given a focus on the ways in which members of different cultures are connected, interweaving separate threads to create a strong fabric.** The image of a tapestry comprised of separate threads clearly implies the "delicate interrelatedness» (Belenky, 1989, p. 178) and fragility of social relations (Goffman's "gossamer reality,» 1963, p. 247).

Conclusion

These comments have been designed to provide a brief introduction to a few of the concepts and tools that Communication can offer to practitioners of intercultural dialogue.

Related research questions include:

- How is the concept of dialogue understood in different cultures?
- What different values related to speaking or interaction do different cultures emphasize?
- What vocabulary terms do different groups use to describe different types of interactions, including dialogue?
- What intercultural competencies are required for successful intercultural dialogue?
- How is it possible to teach these?
- At what points in interaction do different categories of identity (nationality, race, ethnicity, gender, age, class, social status) influence what occurs?
- How do people manage the display of multiple identities simultaneously?
- Under what conditions can any one of these identity categories be treated as irrelevant?
- What does it take to learn to view others as having identities just as complex as one's own?
- To what extent do joint collaborations in various activities (such as the pursuit of sport, art, or science) lead to increased understanding of other groups' assumptions, as opposed only to deep appreciation of the fact that differences exist?
- Is there an advantage to using one of these activities as the starting point for conversations?

Communication scholars conduct research into all of these topics, as well as many others, and this research should comprise one part of the international effort to analyze and promote intercultural dialogues.

In sum, this paper has presented two major ideas:

1. Practitioners have moved ahead of academics, so there is a need now to quickly synthesize existing research, expand into new topics, and then translate what the academics know, to provide the epistemological structure necessary to holding successful intercultural dialogues.
2. Among the disciplines, Communication researchers have already created tools and theoretical concepts, including identity construction, narrative analysis, metacommunication, and metaphor analysis, which should prove immediately useful in the effort to understand and analyze intercultural dialogues.

The vocabulary of many disciplines, and many cultures, will prove necessary to our understanding of intercultural dialogue in the future. A publication such as that produced by UNESCO (2013) on intercultural competences makes this case well, including discussion of how such concepts as the Japanese *uchi-soto* or the South African *ubuntu* expand our understanding. My goal here has been to introduce a few concepts taken for granted within Communication research in the USA that may be of value in beginning a serious attempt to examine intercultural dialogue, rather than only to name it as the goal.

References

1. Belenky, M.F., Clinchy, B.M., Goldberger, N.R., & Tarule, J.M. (1986). *Women's way of knowing: The development of self, voice and mind*. New York: Basic Books.
2. Carbaugh, D., Nuciforo, E. V., Saito, M. & Shin, D. (2011). "Dialogue» in cross-cultural perspective: Japanese, Korean, and Russian discourses. *Journal of International and Intercultural Communication*, *4*(2), p. 87–108.
3. Council of Europe. (2008). White paper on intercultural dialogue: "Living together as equals in dignity.» Retrieved on March 17, 2009, from http://www.coe.int/t/dg4/intercultural/Source/Pub_White_Paper/White%20Paper_final_revised_EN.pdf
4. Fong, M., & Chuang, R. (Eds.). (2004). *Communicating ethnic and cultural identity*. Lanham, MD: Rowman & Littlefield.
5. Galanes, G., & Leeds-Hurwitz, W. (Eds.). (2009). *Socially constructing communication*. Cresskill, NJ: Hampton Press.
6. Goffman, E. (1963). *Behavior in public places: Notes on the social organization of gatherings*. New York: Free Press.
7. Griefat, Y., & Katriel, T. (1989) Life demands musayara, In S. Ting-Toomey & F. Korzenny (eds.), *Language, communication and culture: Current directions* (p. 121–138). Newberry Park, CA: Sage.
8. Hoover, J. D. (2011). Dialogue: Our past, our present, our future. *Journal of Intercultural Communication Research, 40(*3), p. 203–218.
9. Jung, E., & Hecht, M. L. (2004). Elaborating the communication theory of identity: Identity gaps and communication outcomes. *Communication Quarterly, 52*(3), p. 265–283.
10. Katriel, T. (1986). *Talking straight: Dugri speech in Israeli sabra culture.* Cambridge: Cambridge University Press.
11. Katriel, T. (1997). *Performing the past: A study of Israeli settlement museums*. Mahwah, NJ: Erlbaum.

12. Kuhn, T., & Nelson, N. (2002). Reengineering identity: A case study of multiplicity and duality in organizational identification. *Management Communication Quarterly, 16*(1), p. 5–38.
13. Leeds-Hurwitz, W. (1989). *Communication in everyday life: A social interpretation*. Norwood, NJ: Ablex.
14. Leeds-Hurwitz, W. (2002). *Wedding as text: Communicating cultural identities through ritual*. Hillsdale, NJ: Lawrence Erlbaum.
15. Leeds-Hurwitz, W. (Ed.). (2005). *From generation to generation: Maintaining cultural identity over time*. Cresskill, NJ: Hampton Press.
16. Mander, M. (Ed.). (1999). *Framing friction: Media and social conflict*. Champaign, IL: University of Illinois Press.
17. Pearce, W.B. (1989). *Communication and the human condition*. Carbondale, IL: Southern Illinois University Press.
18. Ruesch, J., & Bateson, G. (1951). *Communication: The social matrix of psychiatry*. New York: W. W. Norton.
19. Schely-Newman, E. (2002). *Our lives are but stories: Narratives of Tunisian-Israeli women*. Detroit, MI: Wayne State University Press.
20. UNESCO. (2013). *Intercultural competences: A conceptual and operational framework*. Available from http://unesdoc.unesco.org/images/0021/002197/219768e.pdf
21. Warren, C.A.B. (1988). *Gender issues in field research*. Newberry Park, CA: Sage.
22. Wilson, R. (2010). *World Forum information paper*. Retrieved on March 17, 2011 from http://www.bakuforum-icd.az/content.php?lang=en&page=8
23. Watzlawick, P., Beavin Bavelas, J., & Jackson, D. D. (1967). *Pragmatics of human communication*. New York: W. W. Norton.
24. Zelizar, B. (2000). *Remembering to forget: Holocaust memory through the camera's eye*. Chicago: University of Chicago Press.

Любоў Уладыкоўская
(Мінск)

МІЖКУЛЬТУРНЫ ДЫЯЛОГ: СУЧАСНАЯ ПАРАДЫГМА І БЕЛАРУСКІ КАНТЭКСТ

Культурныя перспектывы сёння глыбока ўплецены ў глабальную палітыку.

Культурная свабода выступае жыццёва важнай часткай развіцця чалавека, бо здольнасць выбраць ідэнтычнасць, не губляючы павагі іншага ці да іншага, – істотная для паўнацэннага быцця.

Культура стала эканамічна ключавым словам: музыка, кіно, відэагульні, выяўленчае мастацтва сёння з'яўляюцца часткай паспяховай эканамічнай дзейнасці.

Культура больш не з'яўляецца паняццем, выключна звязаным з нацыянальнымі тэрытэрыямі ці этнічнымі групамі. Творчасці патрабуецца большая прастора для манеўраў, чым можа прапанаваць нацыянальная дзяржава. Мноства вялікіх мастакоў – не прадстаўнічыя для пануючай нацыянальнай культуры і часта не прызнаюцца у ёй, але цалкам іначай акцэптуюцца за яе межамі, у іншых сацыякультурных каардынатах.

Узровень інфармаванасці грамадства адносна культурных працэсаў у глабальным маштабе значна павысіўся. Дэбаты пра міжнацыянальныя спрэчкі, мультыкультуралізм і нацыянальную самасвядомасць выдзелілі культуры адно з цэнтральных месцаў у палітыцы.

Сярод самых актуальных і папулярных паняццяў сучаснага свету – як у тэорыі, так і на практыцы – можна вылучыць, безумоўна, міжкультурны дыялог.

Як дэмакратычная манера ўсялякага камунікавання і ўзаемадзеяння, дзе правы чалавека, а перадусім права на жыццё, роўнасць і свабоду, адыгрываюць галоўную ролю, міжкультурны дыялог з'яўляецца ўніверсальнай каштоўнасцю сучаснага свету. Маючы за мэту падтрымку і пашырэнне культурнай разнастайнасці, міжкультурны дыялог выступае стратэгічным напрамкам культурнай палітыкі

Еўрасаюза. Як атрыбутыўная характарыстыка беларускай сацыякультурнай традыцыі з уласцівымі ёй дэмакратычнымі каштоўнасцямі і полікультурнасцю, міжкультурны дыялог патрабуе практычнага ўвасаблення і развіцця ў сучаснай Беларусі – як на лакальным, нацыянальным, так і на міжнародным узроўнях.

Дакладная нявызначанасць і неадназначнасць разумення міжкультурнага дыялогу, з аднаго боку, адкрывае магчымасці для ўдакладненняў палітычнай стратэгіі ў сферы сацыякультурных трансфармацый, а таксама для навуковых пошукаў і аналітычных парадыгмаў; з іншага боку, яна часта прыводзіць да падмены паняццяў, калі міжкультурным дыялогам называюць міжкультурныя, транскультурныя, кроскультурныя камунікацыі, міжкультурную кампетэнтнасць, мультыкультуралізм, полікультурнасць, культурную інтэрферэнцыю і іншакультурныя ўплывы, практыку разнастайных міжнародных абменаў і кантактаў, а нават і міжнародныя адносіны ў цэлым.

Часткова гэта тлумачыцца тым, што міжкультурны дыялог набыў выключную актуальнасць не так даўно ў сувязі з сучаснай глабалізацыяй; апроч таго, даследаванні ў сферы міжкультурнага дыялогу вымагаюць добрага ведання і выкарыстання апошніх дасягненняў сусветнай сацыягуманітарнай навукі, міжнародных досведу, практыкі і актыўнага міжнароднага партнёрства, а таксама патрабуюць сістэмных, інтэрдысцыплінарных, комплексных падыходаў (і адпаведнай кампетэнтнасці), у тым ліку ў плане вызначэння метадалогіі правядзення вышэйзгаданых даследаванняў.

Сучасная сусветная парадыгма міжкультурнага дыялогу прадстаўлена шырокім спектрам разнастайных канцэпцый, навуковых школ і падыходаў, якія інтэнсіўна развіваюцца ў межах шматлікіх наваствораных арганізацый у многіх краінах свету: Цэнтр міжкультурнага дыялогу ў г. Анталья (Турцыя), Цэнтр міжкультурнага дыялогу ў г. Таронта (Канада), Цэнтр міжкультурнага дыялогу Арэгонскага ўніверсітэта (ЗША), Цэнтр міжкультурнага дыялогу ў г. Вашынгтон (ЗША), Цэнтр міжкультурнага дыялогу ў Македоніі, Цэнтр кроскультурных даследаванняў у г. Веленгтон (Новая Зеландыя), Аўстралійскі фонд глабальнага дыялогу, Інстытут міру і дыялогу ў г. Вена (Аўстрыя), Таварыства дыялогу ў г. Лондан (Вялікабрытанія), Міжнародны цэнтр міжкультурнага абмену ў г. Сіена (Італія), Нідэрландскі фонд міжкультурнага дыялогу, установа «Міжкультурны дыялог» (Мінск, Беларусь) і інш.

Феномен міжкультурнага дыялогу – паняцце не толькі дакладна не акрэсленае, але і выключна шматзначнае: пад міжкультурным дыялогам, які мае лакальнае, нацыянальнае, транспамежнае, міжнароднае і глабальнае вымярэнні, часцей за ўсё разумеюць канструктыўны дыялог нацыянальных культур і цэлых цывілізацый; міжэтнічныя, міжканфесійныя камунікацыі, а таксама ўзаемадзеянне субкультур ў межах адной сацыякультурнай прасторы; дыялог сацыяльны (паміж прадстаўнікамі розных прафесійных груп, школ, перакананняў, партый і т. п.), а нават і ўсялякі дыялог паміж дзвюма асобамі – носьбітамі розных светапоглядаў і культурных кодаў.

Верагодна, міжкультурным дыялогам можна назваць любы дыялог розных каштоўнасных сістэм.

Міжкультурны дыялог забяспечвае актыўны ўдзел у глабальным узаемадзеянні, без якога сёння цяжка ўявіць развіццё ў любой сацыяльнай сферы. Засваенне таго лепшага, што напрацавала чалавецтва, і ўклад уласных здабыткаў у сусветную скарбніцу ёсць першачарговай задачай кожнага народу, калі толькі ён не хоча стаць сусветным аўтсайдэрам, страціць суб'ектнасць і знікнуць з міжнароднай арэны, а потым – і з уласнай зямлі. Міжкультурны дыялог – гэта перадусім дыялог паміж культурамі, якія адлюстроўваюць светабачанне, светатварэнне, жыццёвыя каштоўнасці ўсялякай нацыі, якая выявіла сябе ў панараме жыццёвага гісторыка-культурнага разгортвання. Такі дыялог магчымы пры наяўнасці дастаткова моцных суб'ектаў яго вядзення: на нацыянальных мовах, з уласных зямель, пазіцый і інтарэсаў. Менавіта нацыянальная культура можа выступаць асноўным суб'ектам сучаснага дыялогу культур у міжнародным яго вымярэнні, да таго ж дыялог культур магчымы ў выпадку, з аднаго боку, адсутнасці супрацьстаяння, а з іншага, – вернасці ўласнай традыцыі і павагі да іншай. Такое разуменне міжкультурнага дыялогу, калі прызнаецца права на адрозненні і ў культурнай разнастайнасці бачыцца каштоўнасць, ляжыць у аснове многіх міжнародных актаў, у тым ліку шматлікіх дэкларацый ЮНЕСКА.

Відавочна, міжкультурны дыялог уключае ў сябе не толькі адпаведны тып узаемадзеяння культур, але дыялог розных груп людзей з уласцівымі ім поглядамі і перакананнямі, а таксама само права на існаванне адрознага, інакшага. Міжкультурны дыялог – гэта такі адкрыты і пачцівы абмен думкамі, які вядзе да глыбейшага разумення і ўспрымання іншых, а значыць, да мірнага, бесканфліктнага вырашэн-

ня самых розных пытанняў і праблем. Міжкультурны дыялог можа выступаць інструментам вырашэння або недапушчэння глабальных супярэчнасцей і непаразуменняў з улікам таго, што ён выяўляе сябе як надкультурны, універсальны феномен, які ўтрымлівае элементы, характэрныя для ўсіх народаў і культур, і палягае на прызнанні роўнай годнасці і роўных магчымасцей, роўнай каштоўнасці людзей, іх пазіцый, перакананняў, веравызнанняў, адкрытым мысленні – усім, што складае аснову чалавечай свабоды і дэмакратыі. Міжкультурны дыялог прадугледжвае гатоўнасць улічваць агульнае і адрознае, хаця б мінімальныя веды адзін пра аднаго, здольнасць знайсці агульную мову для разумення адрозненняў і павагі да іх.

Міжкультурны дыялог – фундаментальная мадэль дэмакратычнай камунікацыі, якая супрацьстаіць насіллю і вучыць жыць мірна і канструктыўна ў полікультурным свеце, служыць інструментам дасягнення кансенсусу і недапушчэння канфліктаў дзякуючы павазе да чалавечай асобы і любым праявам яе творчай ініцыятывы. Міжкультурны дыялог садзейнічае грамадскай салідарнасці, талеранцыі, ён не дапускае распаўсюджвання фанатызму, ізаляванасці, ксенафобіі.

Глабалізацыя, з аднаго боку, актывізавала ўвесь комплекс глабальных праблем – традыцыйных і сучасных, што стварае аснову для фарміравання новага мыслення чалавека, новага светапогляду і новых духоўных каштоўнасцей; з іншага боку, выклікала да жыцця сучасную ідэалогію планетарнага маштабу – глабалізм, які гэтыя каштоўнасці выяўляе.

Глабалізм як ідэалогія узнік у межах заходнееўрапейскай культурнай традыцыі ў канцы ХХ ст. Характэрнай яго рысай многія даследчыкі, галоўным чынам расійскія, лічаць разрыў з існуючай традыцыяй, што ў выніку прыводзіць да ўзнікнення ідэалогій антыглабалізму і альтэрглабалізму.

У кожным разе глабалізацыя пры ўсёй сваёй неадназначнасці можа разглядацца праз новыя магчымасці мыслення і развіцця чалавецтва, а ўніверсалізацыя духоўных каштоўнасцей – як пазітыўны фактар глабалізму. Канструктыўнасць глабалізму выяўляецца ў аб'яднанні чалавечых маральных і духоўных сіл, псіхічнай энергіі ў вышэйшых імкненнях чалавецтва, у неабходнасці выпрацоўкі новай канцэпцыі дыялогу розных сацыякультурных сістэм, у палілогу культурных каштоўнасцей; ва універсальных стандартах правоў чалавека і дэмакратычных асновах жыццядзейнасці; ва ўзнікненні такіх

з’яў сусветнай значнасці, як міжнародныя арганізацыі кшталту ААН, міжнацыянальныя творчыя карпарацыі, як Інтэрнэт, міжнародны турызм, полікультурная адукацыя і інш.

Глабалізм – гэта ідэалогія адзінства і ўзаемазалежнасці, агульнай спадчыны і агульнага лёсу чалавецтва. Глабалізм – перадумова для стварэння такіх агульначалавечых каштоўнасцей, як экалагічнае мысленне, добраахвотнае абмежаванне спажывання, прыярытэт якасных характарыстык чалавечага жыцця, узаемаўзбагачэнне культур, шырокае азнаямленне з культурнымі здабыткамі, культурная разнастайнасць. Невыпадкова ў адной з дэкларацый ЮНЕСКА – Усеагульнай Дэкларацыі «Аб культурнай разнастайнасці», прынятай 2 лістапада 2001 г. на 31-й сесіі Генеральнай канферэнцыі ў Парыжы, у артыкуле 7 адзначаецца, што кожны від творчасці чэрпае свае сілы ў культурных традыцыях, але дасягае росквіту ў кантакце з іншымі культурамі.

Такім чынам, ва ўсіх сваіх трох асноўных значэннях міжкультурны дыялог грунтуецца на **дыялагічнасці мыслення**, якое суадносіцца з патэнцыялам разумення і разнастайнасці, з суб’ектнасцю, з прынцыпам адкрытасці, адказнасці – «захоўваючы, змяняць». Маналагічнасць жа мыслення ёсць праявай закрытасці свядомасці, што суадносіцца з аднастайнасцю і амбіцыямі, з адсутнасцю культуры дыялогу.

У сучаснай сацыякультурнай навуцы канцэпцыя Г.-Г. Гадамера [1], згодна з якой усялякі дыялог выяўляе адначасова ўніверсалізм і ўнікальнасць, арганічна дапаўняецца сцверджаннем М.М. Бахціна [2] пра суб’ектна-суб’ектныя адносіны ўзаемаразумення ў межах дыялогу, а таксама распрацоўкамі М.Бубера [3], паводле якога дыялог узмацняе стваральны, творчы пачатак у культуры.

Калі ў 1957 г. Бельгія, ФРГ, Францыя, Італія, Люксембург і Нідэрланды падпісвалі Дамову аб еўрапейскай эканамічнай супольнасці, заснаванай на пашырэнні агульнага рынку, культурнае пытанне ўжо паўставала на круглых сталах міжнароднай палітыкі (напрыклад, падчас канферэнцыі еўрапейскіх міністраў культуры, арганізаванай ЮНЕСКА ў 1972 г.), і з часам станавілася ўсё больш актуальным, асабліва ў плане важнасці нацыянальна-культурнай спецыфікі і еўрапейскай ідэнтычнасці для далейшай інтэграцыі на еўрапейскім узроўні.

У 1976 і 1979 гг. Еўрапейскі парламент прыняў дзве рэзалюцыі, якія запрашалі прадставіць афіцыйныя прапановы па развіцці

культуры; у 1982 г. была прынятая і ў 1983 г. падпісаная дэкларацыя міністраў культуры ЕС аб вывучэнні магчымасцей культурнага супрацоўніцтва. Еўрасаюзам быў прыняты шэраг і іншых дакументаў, у тым ліку датычных еўрапейскіх сталіц культуры (з 1985 г.). У 1987 г. у Еўрасаюзе была створана спецыяльная камісія па культурных праблемах, у 1991 г. – першая структура па фінансавай падтрымцы аўдыявізуальнай прамысловасці і г.д. Паўсталі шматлікія культурныя і абменныя праграмы (напрыклад, у 1995 г. – праграма «Erasmus» і інш.).

Асабліва актывізавалася культурнае пытанне ў пачатку новага тысячагоддзя, калі пачалі прымацца і дзейнічаць спецыяльныя культурныя праграмы, накіраваныя на заахвочванне культурнай разнастайнасці і міжкультурнага дыялогу, падтрымку культуры як каталізатара творчага патэнцыялу і стымулятара эканамічнага росту, жыццёвага элемента ў сістэме міжнародных адносін Еўрасаюза.

Сёння Еўрасупольнасць усё больш цікавіцца культурнымі справамі. Згодна з Еўрабарометрам 2007 г., 89% еўрапейцаў адчувалі павышаную запатрабаванасць культуры на ўзроўні Еўрасаюза, неабходнасць інтэнсіфікацыі культурных абменаў і, адпаведна, міжкультурнага дыялогу [4], хаця сама ідэя Еўропы Айчын пакідае культурную палітыку на разгляд дзяржаў-чальцоў: культурная палітыка павінна ўлічваць гісторыю і сацыяльныя асаблівасці рэгіёну, дзе яна рэалізуецца.

У межах сучаснай культурнай палітыкі Еўрасаюза міжкультурны дыялог разглядаецца як гарантыя і ўмова павелічэння эканамічнага, палітычнага, сацыяльнага, культурнага і творчага патэнцыялу Еўропы. Еўрапейская культурная палітыка засноўваецца на каштоўнасці паняцця і практыцы міжкультурнага дыялогу, які забяспечвае павагу да разнастайнасці і ўзаемаўзбагачэння нацыянальных культур, моў і традыцый, умацаванне еўрапейскай ідэнтычнасці, канструктыўнае і дэмакратычнае ўзаемадзеянне разнастайных сістэм каштоўнасцей (на прынцыпах адкрытасці, роўнай годнасці, камунікацыі, салідарнасці, узаемнай адказнасці), распаўсюджванне этыкі дыялогу і дыялагічнага мыслення ў цэлым, мірнае вырашэнне канфліктаў і супярэчнасцей (этнічных, лінгвістычных, культурных, рэлігійных і іншых) на лакальным і глабальным узроўнях, пашырэнне межаў і магчымасцей [5].

У Еўрасаюзе культурная палітыка афіцыйна з’яўляецца адным з напрамкаў яго дзейнасці пасля падпісання ў 1992 г. Маа-

стрыхцкай дамовы, у якой былі замацаваны палажэнні аб культурным супрацоўніцтве. Пазней шматлікія асобныя ініцыятывы былі аб'яднаныя ў адзіную комплексную праграму «Культура – 2000», якая прадугледжвае сумесную дзейнасць краін Еўрасаюза паводле наступных напрамкаў: захаванне еўрапейскай культурнай спадчыны, падтрымка нацыянальнага рынку культурных каштоўнасцей і індустрыі культуры, сацыяльная падтрымка працаўнікоў культурнай сферы, заахвочванне творчасці і ўдзелу ў культурным жыцці. Выступаючы супраць уніфікацыі і вертыкальнай іерархіі, Еўрасаюз засноўвае культурную палітыку на вядомых прынцыпах «Адзінства ў адрозненнях» і «Адзінства ў разнастайнасці». Такая няпростая структура ў цэлым звязаная са складанай самаідэнтыфікацыяй ЕС сярод паняццяў міждзяржаўнасці і наддзяржаўнасці.

Любая культурная палітыка павінна прадугледжваць гісторыю і сацыяльныя асаблівасці таго рэгіёну, дзе яна рэалізуецца, і галоўнае значэнне ў «Еўропе Айчын» маюць рашэнні нацыянальных дзяржаў (як і рашэнні штатаў у Злучаных Штатах Амерыкі, дзе нават адсутнічае пасада Міністра культуры). І ў Еўрасаюзе, і ў ЗША асаблівая ўвага ўдзяляецца рэгіянальнаму развіццю (на гэта робіць акцэнт і сістэма адукацыі) і мясцоваму самакіраванню [6].

2008 г. быў абвешчаны еўрапейскім Годам міжкультурнага дыялогу, што актывізавала навуковыя і публічныя дэбаты па пытанні сутнасці і перспектыў міжкультурнага дыялогу, працоўная дэфініцыя якога была сфармуляваная як працэс, што ўключае ў сябе адкрыты і пачцівы абмен або ўзаемадзеянне паміж людзьмі, групамі і арганізацыямі з розным культурным фонам або з рознымі светапоглядамі. Сярод мэтаў міжкультурнага дыялогу – развіццё і глыбейшае разуменне разнастайных перспектыў і метадаў; павелічэнне ўдзелу, а таксама свабоды і здольнасці да выбару; садзеянне роўнасці; актывізацыя творчых працэсаў у Еўропе, якая становіцца ўсё больш культурна разнастайнай.

Паняцце разнастайнасці не тоеснае паняццю адрозненняў. Разнастайнасць (на чым акцэнтуе асаблівую ўвагу ЮНЕСКА) звязаная пераважна з іміграцыяй, мультыкультуралізмам, рытуаламі, міфамі, народнай творчасцю, прыкладным мастацтвам. Арганізацыя ж соцыума, уключаючы яго палітычную структуру і правы чалавека, гендэрныя ролі, адукацыйную сістэму, рынак працы, ахову здароўя, складае план адрозненняў. Калі разнастайнасць адназначна ацэньваецца

як станоўчая з'ява, то адрозненні ўсё часцей называюцца галоўнай прычынай сацыяльных праблем і дэстабілізацыі, асабліва ў аспекце імігрантаў і іх нашчадкаў.

У адной са сваіх прац вядомы амерыканскі даследчык Фрэнсіс Фукуяма [7] звяртае ўвагу на тое, што пасля Другой сусветнай вайны еўрапейскія інстытуты прыклалі шмат намаганняў, каб аб'яднаць еўрапейскія краіны. Аднак гэтыя намаганні прадпрымаліся выключна з боку эліт і не атрымалі належнага рэзанансу сярод еўрапейскай грамадскасці. Вынікам міжкультурнага дыялогу, які фактычна быў накладзены зверху, стала не культурная сінхранізацыя, а дэстабілізацыя.У якасці альтэрнатывы прафесар Ф.Фукуяма прапануе двухэтапнае рашэнне.

На першым этапе, як лічыць даследчык, належыць прызнаць, што старая мадэль не была паспяховай, асабліва ў такіх краінах, як Нідэрланды ці Вялікабрытанія. Каб прадоўжыць ідэю культурнай разнастайнасці, неабходна і карысна аб'яднацца ў агульную ліберальную культуру, а ад мультыкультуралізму, заснаванага на прызнанні групы і правах групы, варта адмовіцца.

Другі этап вырашэння праблемы, згодна з меркаваннем Ф. Фукуямы, датычыць чакання і паводзін супольнасцей большасці ў Еўропе. Нацыянальная самасвядомасць працягвае разумецца, фарміравацца і выпрабоўвацца старымі спосабамі, якія становяцца бар'ерам для тых людзей, якія прыехалі нядаўна, маюць іншае этнічнае паходжанне і рэлігію. У гэтым выпадку ад карэнных еўрапейцаў патрабуецца адказнасць, кампраміс, талерантнасць і роўная да ўсіх павага.

Іншымі словамі, як даводзіць прафесар Ф.Фукуяма, мяжа паміж магчымай разнастайнасцю і недапушчальнымі адрозненнямі павінна быць акрэслена законам, а дапушчальны, прымальны мультыкультуралізм можа быць забяспечаны канструктыўным міжкультурным дыялогам.

Так ці інакш, відавочна, што еўрапейскія працэсы інтэграцыі і няспынныя плыні міграцыі з Усходу на Захад робяць пытанне мультыкультуралізму і міжкультурнага ўзаемадзеяння выключна актуальным у Еўропе і патрабуюць узважаных прававых рашэнняў.

Міжкультурны дыялог выключна важны і для Беларусі як часткі еўрапейскай хрысціянскай цывілізацыі – краіны, якая і паводле свайго геапалітычнага становішча, і з прычыны спецыфікі свайго гістарычнага лёсу, і з іншых прычын заўжды знаходзілася на перакрыжаванні роз-

ных культурных уплываў. Міжкультурны дыялог надзвычай актуальны для нас найперш у плане дасягнення гармоніі паміж захаваннем беларускай культурнай самабытнасці і адкрытасцю іншакультурным і іншаземным уплывам, а таксама фарміравання адкрытага мыслення як перадумовы адкрытага грамадства. Менавіта міжкультурны дыялог можа служыць асновай працэсаў салідарызацыі сучаснага беларускага грамадства, што патрабуе, аднак, апоры на фундаментальныя каштоўнасці беларускай нацыі, у першую чаргу на беларускую мову і беларускую нацыянальную культуру ў цэлым.

Пытанні міжкультурных камунікацый распрацоўвае шэраг структурных падраздзяленняў універсітэтаў Беларусі (навукова-даследчая лабараторыя міжкультурнай камунікацыі Дзяржаўнага інстытута менеджменту і сацыяльных тэхналогій Белдзяржуніверсітэта, факультэт міжкультурных камунікацый Мінскага дзяржаўнага лінгвістычнага ўніверсітэта, кафедра лінгвістыкі і міжкультурнай камунікацыі Гродзенскага дзяржаўнага ўніверсітэта, кафедра культуры мовы і міжкультурных камунікацый Беларускага дзяржаўнага педагагічнага ўніверсітэта, кафедра міжкультурнай камунікацыі Інстытута сучасных ведаў імя А.С. Шырокава), дзе міжкультурныя камунікацыі даследуюцца пераважна ў сферы літаратуразнаўча-лінгвістычнай, уласна-культуразнаўчай. Выключную ролю тут адыгрывае мастацкая літаратура: яна аперуе і паслугуецца сістэмамі нацыянальных каштоўнасцей (у тым ліку мовай), звернута да шырокага кола грамадства, праз пераклады твораў іншых літаратур узмацняе энергетычнае поле ўласнай нацыянальнай культуры і пашырае формы міжкультурнага ўзаемадзеяння.

Беларуская культурная традыцыя носіць дэмакратычны характар, гістарычна яна прадугледжае вяршэнства права, хрысціянскую павагу да асобы і годнасці чалавека, свабоду яго творчага выяўлення (варта ўзгадаць часы Вялікага княства Літоўскага). Менавіта таму міжкультурны дыялог іманентна ўласцівы беларускай нацыі, а не толькі з прычыны яе гістарычных полікультурнасці, поліэтнічнасці і поліканфесійнасці.

Так як Беларусь – краіна пераважна хрысціянская, з каштоўнасцямі і ідэаламі хрысціянскай дабрачыннасці, то фундаментальнай рысай светапогляду беларусаў выступае непрыманне вайны як сродку вырашэння канфліктаў, а асаблівую папулярнасць заўсёды мелі ідэі роўнасці і справядлівасці, спачуванне і разуменне патрэбаў іншага ча-

лавека. Беларуская ментальнасць – ліберальнага тыпу, яна гістарычна ўвабрала ў сябе давер да інакшага, адрознага, і ў гэтым яе еўрапейскасць (а не толькі ў геаграфічным плане) і накіраванасць на дыялог.

Такія вядомыя традыцыйныя рысы беларускага менталітэту і нацыянальнай культуры, як талерантнасць, міралюбства, гасціннасць, і адкрытасць, мяккасць і някідкасць, адсутнасць рэзкасці і катэгарычнасці формаў, пэўная кансерватыўнасць і адданасць традыцыям, цнатлівасць, паэтычнасць, задушэўнасць, высокая духоўнасць, філасафічнасць, глыбокая цікаўнасць, спакойны характар натуральна выяўляюць хрысціянскае светабачанне, што вынікае з гістарычна-геапалітычнай спецыфікі Беларусі, пра што паэтычна-вобразна пісалі беларускія культуролагі і публіцысты пачатку і першай паловы XX ст. Ігнат Абдзіраловіч, Уладзімір Самойла, Вацлаў Ластоўскі, Тамаш Грыб, Леў Гарошка і інш.

Калі браць пад увагу ўніверсальны, надкультурны характар міжкультурнага дыялогу, які грунтуецца на ўніверсальных, агульных для розных культур каштоўнасцях і ідэалах – як, напрыклад, ідэал свабоды, якім бы розным зместам ён не напаўняўся, то можна сцвярджаць, што міжкультурны дыялог у значнай ступені – ***феномен духоўны***. А духоўнасць выяўляецца не ў масе, натоўпе, якія часта рэгрэсіўныя, але праз асобу.

Свабода як магчымасць выбару, максімальнага раскрыцця чалавечых здольнасцей і творчай рэалізацыі асобы параджае імкненне да пазнання іншага, любоў да людзей і разнастайных праяў жыцця, гатоўнасць да канструктыўнага ўзаемадзеяння. Пераадольваць біялагічныя путы, недавер да чужога, узвышацца да разумення чалавечай агульнасці, еднасці можна дзякуючы развіццю менавіта духоўнага пачатку.

Беларусь знаходзіцца ў сферы ўплываў праваслаўнай і заходнееўрапейскай цывілізацый, і гэта з’яўляецца амбівалентнай крыніцай унутранага патэнцыялу беларускай культуры: з аднаго боку, беларуская культура на часавым і прасторавым цывілізацыйным узаемаўплыве выпрацавала высокую ступень устойлівасці і здольнасці да культурна-моўнай інтэрферэнцыі з захаваннем «культурнага ядра», якое на працягу некалькіх стагоддзяў служыла гарантам перыядычнага нацыянальна-культурнага адраджэння; з іншага ж боку, высокі ўзровень энтрапіі, якім характарызуецца полікультурнае і трансцывілізацыйнае грамадства, тэарэтычна павінен забяспечваць

развіццё сацыякультурнай супольнасці праз засваенне новых культурных форм і пераўтварэнне існуючых традыцыйных, што ў беларускім выпадку, аднак, тармазілася прыгнячэннем уласна-беларускай культурнай традыцыі, а ў некаторых выпадках – і традыцыйнай беларускай кансерватыўнасцю.

Тут мы назіраем хутчэй не дыялагізм, але пэўную расколатасць, раздвоенасць, як тое трапна выразіў беларускі пісьменнік Максім Гарэцкі ў назве сваёй аповесці «Дзве душы» (1919).

Такая расколатасць, адсутнасць цэласнасці і на ўзроўні персанальным, і на ўзроўні сацыяльным, з аднаго боку, зніжае вагу і магчымасці суб'ектнасці і, такім чынам, прадуктыўнасць і паўнавартаснасць міжкультурнага дыялогу, з іншага ж боку, робіць міжкультурны дыялог асабліва неабходным.

Такім чынам, міжкультурны дыялог – гэта ўніверсальная каштоўнасць сучаснага свету, якая патрабуе міждысцыплінарнага навуковага вывучэння і далейшага практычнага ўвасаблення ў шырокім спектры сваіх разнастайных формаў.

Міжкультурны дыялог гістарычна і культурна ўласцівы беларускай нацыі, ён з'яўляецца формай грамадскага дыялогу і спосабам салідарызацыі сучаснага грамадства Беларусі на аснове дэмакратычных каштоўнасцей, а таксама ўмацавання нацыянальна-культурнай ідэнтычнасці шляхам уключэння ў беларускі культурны кантэкст шырокіх слаёў грамадства, а найперш моладзі.

Перадумовамі вядзення міжкультурнага дыялогу выступаюць суб'ектнасць, адкрытае мысленне і дэмакратычныя падыходы. Вынікам канструктыўнага міжкультурнага дыялогу таксама становяцца суб'ектнасць, адкрытае мысленне і дэмакратычныя падыходы– але ўжо на новым, вышэйшым узроўні.

Літаратура

1. Гадамер, Г.-Г. Актуальность прекрасного / Г.-Г. Гадамер. – М. : Искусство, 1991. – 367 с.
2. Бахтин, М.М. Литературно-критические статьи / М.М. Бахтин. – М. : Худож. лит., 1986. – 543 с.
3. Бубер, М. Два образа веры / М. Бубер. – М. : Республика, 1995. – 464 с.
4. Intercultural Dialogue // Euro barometer: Robert Schuman Foundation [Electronic resource]. – 2007. – Mode of access: www.robert-schuman.eu. – Date of access: 03.03.2013.

5. Culture programme: a serious cultural investment / European Commission – Culture [Electronic resource]. – 2008. – Mode of access: http://europa.eu/pol/cult/index_en.htm. – Date of access: 07.08.2008.
6. Уладыкоўская, Л. Як захаваць культурную самабытнасць? / Л. Уладыкоўская. – Мінск, 2009. – 116 с.
7. Fukuyama, F. Blindside: How to Anticipate Forcing Events and Wild Cards in Global Politics (Washington: Brookings Institution Press, 2007). Editor

Яўген Бабосаў
(Мінск)

СУЧАСНАЯ ПАРАДЫГМА МІЖКУЛЬТУРНАГА ДЫЯЛОГУ

Сярод розных сацыяльных сістэм самай традыцыйнай і ў той жа час самай наватарскай з'яўляецца сістэма культуры. Гэтая своеасаблівасць абумоўлена менавіта спецыфікай культуры, якая, па вельмі дакладнай заўвазе выдатнага французскага пісьменніка, драматурга і філосафа Жана Поля Сартра, з'яўляецца крытычным люстэркам, створаным чалавекам для таго, каб, угледзеўшыся ў яго, убачыць свой твар. Узіраючыся ў гэта дзіўнае люстэрка, чалавек жадае заўсёды заставацца самім сабой, гэта значыць, несці ў сабе сваю ўласную традыцыю, але кожны раз ён жадае ў гэтым люстэрку ўбачыць і нешта новае - жэст, прычоску, адзенне, уважлівы ці кплівы погляд, сацыякультурнае ўздзеянне моды і музыкі.

Уважлівае ўзіранне ў люстэрка культуры, якое можа стаць і павелічальнай лінзай, і памяншальным шклом, непарыўна злучана з тым, што чалавек жыве і дзейнічае і як індывід, і як сацыяльная супольнасць (сямейная, прафесійная, тэрытарыяльная, этнічная і да т.п.), і як усё чалавечае грамадства (род людскі) не ў чыста натуральным, прыродай дадзеным навакольным асяроддзі, а ў асяроддзі, пераўтвораным чалавечай жа працай і культурай. Таму культура як спецыфічна чалавечая дзейнасць і як шматгранная сістэма духоўных і матэрыяльных каштоўнасцяў, нормаў, ідэалаў, узораў паводзін уключана ў шматгранны працэс структуравання і развіцця грамадства, фармавання і духоўнага ўзвышэння асобы.

Культура, перш за ўсё праз мову, сістэму каштоўнасцяў, нормаў, ідэалаў, значэнняў і знакаў задае чалавеку пэўны спосаб бачання і пазнавання свету, стварэння пэўных формаў жыццядзейнасці ў ім. Таму шматлікія адрозненні паміж краінамі, народамі, сацыяльнымі групамі, якія нярэдка кідаюцца ў вочы, зводзяцца галоўным чынам да істотнага разыходжання ў сістэме культурных значэнняў, якія ўвасабляюцца ў мове, што функцыянуе ў дадзенай краіне ці сацыяль-

най супольнасці (этнічнай, тэрытарыяльнай і інш.), звычаях, абрадах, традыцыях, асаблівасцях ладу жыцця і побыту людзей, арганізацыі іх вольнага часу.

Сацыядынаміка культуры народа разгортвае сваю шматстайнасць не толькі ў межах краіны яго пражывання, але непазбежна ўключаная ў сусветны культурны кантэкст. Асабліва выразна гэта выяўляецца ў канцы XX – пачатку XXI стагоддзя, калі ажыццяўляецца глабалізацыя сучаснага свету. У гэтым шматгранным глабальным працэсе эканамічныя, палітычныя, фінансавыя, ваенныя кампаненты не толькі суіснуюць, але і шматстайна ўзаемаперакрыжоўваюцца з кампанентамі сацыяльна-культурнымі. Адной з найбольш рэльефных праяў такой шматграннасці становіцца глабальная пераарыентацыя культуры, у якой усё часцей ужываюцца паняцці «сусветная культура», «глабальная культура», «трансфармацыйныя культурныя плыні», «электронная культура», «міжкультурны дыялог».

Штодзённы, штогадзінны ўплыў, што аказваецца на чалавека электроннымі сродкамі масавай інфармацыі, прыводзіць да ўсё шырэйшага распаўсюду праслаўтай «глабальнай спажывецкай культуры», крытэрыем поспеху якой становяцца не духоўныя каштоўнасці, а вялікія касавыя зборы і прыбыткі. У выніку ў светаўспрыманні абывацеля ўзнікае сіндром лёгкасці – лёгкасці ў атрыманні задавальнення, у змене прыхільнасці да таго ці іншага куміра, у змене светапогляднай пазіцыі і маральных ацэнак. «Электронная культура» – гэта масавая культура віртуальнай прасторы, уключаючыся ў якую, чалавек трапляе ў калейдаскапічна зменлівы гульнявы свет, на ярка расквечаным фоне якога маральныя арыенціры пачынаюць многімі ўспрымацца як састарэлыя, другасныя. У адрозненне ад класічнай «электронная культура» арыентаваная не на чалавека, прывязанага да пэўнага саслоўя, краіны пражывання, мовы ці нацыі, але адрасуецца чалавеку, які можа знаходзіцца ў любым месцы, належаць да любой нацыі ці сацыяльнага пласту, да любой рэлігіі ці сацыякультурнай групы, гаворыць на любой мове. У такой сітуацыі нароўні з рэальнымі нацыянальнымі, палітычнымі, тэрытарыяльнымі, прафесійнымі і іншымі супольнасцямі складаюцца віртуальныя супольнасці, у якіх людзі злучаны адзін з адным сродкамі Інтэрнэтпаведамленняў. З гэтай прычыны і фарміруецца здольнасць чалавека існаваць і дзейнічаць у розных культурах, г.зн. своеасаблівы транскультуралізм.

Зразумела, што «электронная культура» адкрывае новыя, шырэйшыя гарызонты для творчасці і распаўсюду культурных каштоўнасцяў. Але яна ж нясе з сабой і пэўную небяспеку, ствараючы сітуацыю, калі чалавек, паглыбляючыся ў віртуальную рэальнасць, адрываецца ад рэальнай рэчаіснасці, ад сваіх нацыянальных каранёў, становіцца ўсеядным спажыўцом культурных ці псеўдакультурных інавацый. Таму ў сучасных умовах новыя грані актуальнасці набывае не новая праблема сацыякультурнай ідэнтыфікацыі розных этнасаў, нацый, краін, асобных індывідаў і іх груп. Узмацненне міжнароднай культурнай інтэграцыі пад уплывам глабалізацыйных працэсаў не можа працякаць і інтэрпрэтавацца па-за іх лакалізаваным нацыянальным кантэкстам. Каб захаваць сваю сацыякультурную ідэнтычнасць, чалавек не павінен выходзіць з храма нацыянальнай культуры. Нельга дапусціць, каб сусветны рух «электроннай культуры» разбурыў гэты храм.

Пад бесперапынным уздзеяннем СМІ, перш за ўсё «глабальнага павуціння» (Інтэрнэту), узнікае адпаведная электронная культура, якая ў адрозненне ад класічнай культуры арыентуецца не на чалавека, прывязанага да пэўнага саслоўя ці месца жыхарства, мовы ці нацыі, але адрасуецца любому чалавеку, які можа знаходзіцца ў любым месцы, належаць да любой нацыі ці сацыяльнага пласта, да любой рэлігіі ці сацыякультурнай групы, гаворыць на любой мове. Такая сацыякультурная сітуацыя знаходзіцца ў згодзе з новымі асаблівасцямі размежавання і ўзаемадзеяння розных сацыяльных супольнасцей. Нароўні з нацыянальнымі супольнасцямі ў сучасным глабалізаваным свеце суіснуюць адна з адной супольнасці тэрытарыяльныя, рэлігійныя, сацыякультурныя, гетэра- і гомасексуальна арыентаваныя, рознаўзроставыя (напр., цінэйджары ці ветэраны Другой сусветнай вайны) і інш. Акрамя таго, цяпер узаемадзейнічаюць адна з адной віртуальныя супольнасці, у якіх людзі злучаныя адзін з адным сродкамі інтэрнэт-паведамленняў. У выніку фармуецца здольнасць чалавека існаваць і дзейнічаць у розных культурах. Віртуальнасць – шматстайная і шматаблічная. У сваёй шматмернасці яна не супрацьстаіць сапраўднай рэальнасці, а значна пашырае яе прастору, робіць яе больш шматпланавай. Яна пашырае творчыя магчымасці чалавека, рассоўвае межы яго фантазіі, але яна ж здольная адарваць яго ад лакальных межаў яго існавання, ад каранёў нацыянальнай культуры.

Масавая культура першапачаткова, у сілу сваёй спецыфікі, імкнецца да глабалізацыі. Яна роднасная зыходным пазіцыям тэарэтыкаў і прыхільнікаў электроннай версіі глабалізму, так як яна ствараецца і распаўсюджваецца ў разліку на спажыванне на камерцыйнай аснове шырокімі масамі людзей незалежна ад іх сацыяльнага статусу, полу, узросту, нацыянальнасці, сацыякультурных пераваг. У сілу гэтых сваіх асаблівасцей масавая культура імкнецца да максімальнага пашырэння сферы свайго распаўсюджвання, аж да сусветных, глабальных маштабаў. Добра вядомая глыбокая, прынцыповая, эстэтычна вывераная крытыка масавага грамадства і народжанай ім масавай культуры знакамітым іспанскім філосафам і эсэістам Х. Артэгай-і-Гасэтам. У сваёй працы «Паўстанне мас» ён папярэджваў пра небяспеку бяздумнага ўварвання «натоўпу» ў вытанчаныя сферы культуры, у літаратуру, музыку і іншыя формы эстэтычнага засваення рэчаіснасці. Гэта крытычная лінія ў адносінах да масавай культуры знайшла далейшыя працяг і канкрэтызацыю ў наступных працах К. Райтмілса, У. Бэцьяміна, Т. Адорна, М. Хоркхаймера і шматлікіх іншых філосафаў.

Крытычныя стрэлы, якія выпускаюцца ў адрас масавай культуры, распаўсюджваюцца, як правіла, у інтэлектуальным асяроддзі, пераважна ў колах эстэтычна развітых пластоў насельніцтва, а спажыўцамі яе прадукцыі з'яўляюцца значна шырэйшыя масы, у тым ліку, як гэта ні парадаксальна, і прадстаўнікі інтэлектуальнай эліты. У сілу сваёй спрошчанасці, накіраванасці да звычайных чалавечых пачуццяў, да трывіяльных жыццёвых сітуацый масавая культура атрымлівае ўсё шырэйшае распаўсюджванне ў сучасным свеце. Першапачаткова ўласцівая ёй экспансіяніcцкая накіраванасць атрымлівае найбольш шырокія магчымасці для свайго рэальнага ўвасаблення са з'яўленнем электронных масавых камунікацый, дзе вырашальную ролю адыгрываюць спадарожнікавае тэлебачанне і Інтэрнэт.

Вельмі важная асаблівасць сацыякультурнага развіцця сучаснай сусветнай чалавечай супольнасці заключаецца ў тым, што глабалізацыя, якая ўзмацняецца, насуперак яе самым актыўным прыхільнікам і збіральнікам яе плёну, не вядзе да знікнення нацыянальных інтарэсаў ні ў эканоміцы, ні ў палітыцы, ні, тым больш, у культуры. Глабальна ўзаемазлучаны свет зусім не з'яўляецца безнацыянальным, а шырока распаўсюджваныя ў ім стандарты вэстэрнізаванай, пераважна амерыканізаванай, культуры не ў стане

стаць эталонам адзінай, пашытай па адным узоры «сусветнай культуры» [1].

Духоўную аснову багацця чалавечай цывілізацыі, у тым ліку і асабліва ва ўмовах глабалізацыі сучаснага свету, складае шматстайнасць культур. У той жа час адрозненні ў культурнай самабытнасці народаў і краін нярэдка становяцца чыннікам канфліктаў. Таму дыялог паміж культурамі ператвараецца ў адно з найважных патрабаванняў XXI стагоддзя. Любая культура – гэта агульная духоўная надбудова і разам з тым дабратворная глеба для станаўлення пэўнага жыццёвага свету, у якім фарміруецца чалавечая рэчаіснасць кожнай асобы, кожнага народа. Такім чынам, абсалютнай і самадастатковай сусветнай культуры, адлучанай ад самабытных нацыянальных культур, не будзе ніколі, а будзе абвастрацца патрэба ў большай адкрытасці кожнага чалавека, кожнай краіны, чалавецтва ў цэлым у адносінах да розных культур.

Разгортванне міжкультурнага дыялогу можа дапамагчы асобнаму чалавеку выйсці за межы сваёй нацыянальнай культуры, не пачуваць сябе чужым у новых культурных умовах і знайсці новую самаацэнку і самаарыентацыю ва ўзаемадзеяннях з іншымі культурнымі супольнасцямі. Варта ўлічваць, што шырока распаўсюджаная ў працэсах глабалізацыі спажывецкая культура, якая прыводзіць да знакамітага «грамадства спажывання», распаўсюджваецца бесперашкодна з вялікай хуткасцю. Гэты працэс выклікае ў шматлікіх нацый запатрабаванне ў культурным самасцвярджэнні і імкненне захаваць і аднаўляць уласныя культурныя каштоўнасці. Таму сур'ёзныя даследчыкі выказваюць сумнеў, ці эканамічная і спажывецкая глабалізацыя аўтаматычна выклікае глабалізацыю культурную. Нават шырока вядомы аўтар нашумелай кнігі «Сутыкненне цывілізацый», гарвардскі прафесар Самуэль Хантыгтон, які абвясціў пра непрымірымае супрацьстаянне культур, тым не менш прызнае, што глабалізацыя «прыводзіць да адраджэння незаходніх культур ва ўсім свеце» [2]. А іншы аўтарытэтны амерыканскі сацыёлаг Джон Нэйсбіт сцвярджае: «глабалізацыя эканомікі будзе суправаджацца рэнесансам у моўным і культурным самасцвярджэнні», у выніку чаго «шведы стануць больш шведскімі, кітайцы – больш кітайскімі, а французы – больш французскімі» [3].

Названыя асаблівасці сучаснага сусветнага культурнага развіцця істотна актуалізуюць неабходнасць шматстайнага дыялогу культур

і распрацоўкі сучаснай парадыгмы такога дыялогу. Гэтая парадыгма выбудоўваецца на падставе разумення таго, што тэхналагічныя інавацыі ў пачатку XXI стагоддзя прывялі да з’яўлення велізарнай колькасці каналаў сувязі, якія лёгка перасякаюць геаграфічныя і нацыянальныя межы, пераадольваюць моўныя бар’еры. З прычыны гэтага нарастаючыя ў сваіх маштабах працэсы міксацыі і гібрыдызацыі культурных і этнанацыянальных тоеснасцей, узрастанне іх варыятыўнасці становяцца неад’емнымі атрыбутамі сучаснай сацыякультурнай панарамы чалавецтва. Сёння ўжо нікога не здзівіць той факт, што можна быць беларусам і пражываць за межамі Беларусі, ці палякам, які ніколі не быў у Польшчы.

Зыходнай падставай сучаснай парадыгмы міжкультурнага дыялогу з’яўляецца прызнанне неабходнасці адкрытага, ветлівага і даверлівага абмену меркаваннямі паміж людзьмі, сацыяльнымі супольнасцямі, народамі і краінамі з розным культурным, рэлігійным і моўным мінулым і рознымі тэндэнцыямі сучаснага сацыякультурнага развіцця. На гэтым падмурку грунтуецца разуменне таго, што міжкультурны дыялог спрыяе не толькі культурнай, але і сацыяльнай, эканамічнай і палітычнай інтэграцыі і згуртаванню сучасных шматкультурных грамадстваў.

Асноўныя прынцыпы сучаснага міжкультурнага дыялогу выяўляюцца ў наступным:

1) свабода выбару культурных каштоўнасцей, стыляў, формаў і відаў культуры;
2) свабода самавыяўлення, самасцвярджэння і самаідэнтыфікацыі асобы ва ўмовах культурнай шматстатнасці;
3) здзяйсненне роўнасці розных тыпаў, відаў, формаў культуры і спосабаў іх распаўсюджвання;
4) фарміраванне ў розных сацыяльна-дэмаграфічных групах, перш за ўсё ў маладзёжным асяроддзі, талерантнасці, г.зн. паважлівага, добразычлівага стаўлення да чалавека іншай культуры, нацыянальнасці, веравызнання, мовы ці расы;
5) пераадоленне рознага роду забабонаў у стаўленні да іншых культур, а тым больш асімілятарскіх імкненняў, якія прыводзяць да зніжэння мовы культуры і нацыянальнай самасвядомасці тых ці іншых народаў.

Названыя прынцыпы міжкультурнага дыялогу блізкія і зразумелыя большасці грамадзян Беларусі, падзяляюцца і ўвасабляюцца

ў творчасці яе майстроў культуры. Яны па сутнасці сваёй не проста адпавядаюць, але практычна супадаюць з некаторымі важнымі характарыстыкамі беларускага нацыянальнага менталітэту. На працягу шматлікіх стагоддзяў у беларусаў у іх асобаснай і групавой ідэнтычнасці вельмі моцна былі развітыя такія душэўныя якасці, як «добрасумленнасць», «добразычлівасць», «памяркоўнасць», талерантнасць – адносіны ды людзей іншай нацыянальнасці, культуры, мовы, ладу жыцця як раўнагоднага, раўнавартаснага суразмоўцы.

У менталітэце беларускага народа склалася і ўвасабляецца ў жыцці прызнанне не роўнаадлегласці, а роўнай набліжанасці да народаў, культур і моў народаў, якія жывуць на Захадзе і Усходзе. Хто не ведае, што на беларускай зямлі нарадзіліся выбітныя дзеячы польскай нацыянальнай культуры Адам Міцкевіч, Станіслаў Манюшка, Міхась Агінскі, Эльжбета Ажэшка. Менавіта тут пачынаўся творчы шлях сусветна вядомых выбітных мастакоў-абстракцыяністаў Казіміра Малевіча, Васіля Кандзінскага, Марка Шагала. А хіба можна забыцца, што род геніяльнага рускага пісьменніка Фёдара Дастаеўскага паходзіць з беларускай зямлі? Такія прыклады сведчаць, што сама аўра духоўнага жыцця беларускага народа спрыяльная для развіцця міжкультурнага дыялогу, што ўзбагачаецца найноўшымі дасягненнямі навукова-тэхнічнага прагрэсу і шматколернай, шматнацыянальнай сусветнай культурай.

На жаль, станаўленне міжкультурнага дыялогу не заўсёды адбываецца гладка і без калізій. Падчас свайго развіцця ён часам натыкаецца на розныя сацыяльныя бар'еры. Яны могуць быць у розных краінах рознымі і выяўляюцца па-рознаму.

Але найбольш распаўсюджаныя з іх наступныя:

1. Складанасці міжкультурных зносін на некалькіх мовах.
2. Дыскрымінацыя ў дачыненні да мовы, рэлігіі, нацыянальнасці некаторых народаў.
3. Праявы ксенафобіі, г. зн. непрымання, нецярплівасці, нянавісці да носьбітаў не сваёй, чужой культуры, нацыянальнасці, канфесійнай прыналежнасці.

Такога роду сацыяльныя бар'еры здольныя спараджаць варожы клімат для індывідуальнай і калектыўнай свабоды асобы і сацыяльных груп у сферы сацыякультурнага развіцця і ўсталявання міжкультурнага дыялогу. Таму ў сваёй паўсядзённай дзейнасці розныя грамадскія арганізацыі і рухі, у тым ліку, зразумела, і наша су-

польнасць, павінны імкнуцца да пераадолення такіх бар’ераў, да ўмацавання і развіцця спрыяльнага для духоўнага ўзвышэння чалавека, добразычлівага і ўзаемавыгаднага міжкультурнага дыялогу.

Літаратура

1. Бабосов Е.М. Включенность человека в систему культуры / Е.М. Бабосов // Человек в социальных системах. – Минск, 2013.
2. Хантингтон С. Столкновение цивилизаций / С. Хантингтон. – М., 2003. – С. 130.
3. Нейсбит, Дж. Мегатренды / Дж. Нейсбит. – М., 2003. – С. 114.

Tomasz Maślanka
(Warszawa)

ZINSTYTUCJONALIZOWANA MNEMOTECHNIKA JAKO FORMA KOMUNIKACJI MIĘDZYKULTUROWEJ W PONADNARODOWYM WYMIARZE SFERY PUBLICZNEJ

W artykule tym chciałbym pokazać jak zapośredniczona instytucjonalnie pamięć społeczna, przenikając w obszar komunikacyjnie ustrukturyzowanej sfery publicznej może stać istotnym elementem w procesie międzykulturowej komunikacji. Możemy mówić współcześnie o wyraźnym wzroście zainteresowania problematyką pamięci, a także o jej rosnącej roli w globalnych czasach. Pamięć służy zarówno identyfikacji jak i dystansowaniu się, jest podstawowym komponentem indywidualnych oraz zbiorowych tożsamości, staje się również zasadą politycznej legitymizacji. Począwszy od przełomowej pracy Maurice`a Halbwachsa o społecznych ramach pamięci, teoretycy oraz badacze zbiorowej pamięci zwrócili się przeciwko zdroworozsądkowym intuicjom odnoszącym się do pamięci: zakwestionowano przekonanie, że pamięć jest fenomenem indywidualnym, atrybutem jednostek. Powszechnie kwestionuje się również przekonanie, że przeszłość jest warunkiem pamięci.[1] Pamięć jest raczej determinowana przez teraźniejszość niż przez przeszłość, tzn. pamiętamy coś, ponieważ jest to jakoś istotne z punktu widzenia naszej teraźniejszej sytuacji, aktualnych układów i powiązań wewnątrzgrupowych. Wszak to już Bronisław Malinowski zwrócił uwagę podczas swych badań terenowych, że przeszłość, o ile pojawia się podczas rozmowy, to właśnie ze względu teraźniejsze problemy czy zadania, stojące przed grupą. Dla Halbwachsa to wprawdzie jednostki pamiętają określone treści, ale poszczególne „akty pamięci» są ustrukturyzowane społecznie w tym sensie, że czerpią i są konstruowane z dostępnych, społecznych zasobów

[1] Por. Maurice Halbwachs, *Społeczne ramy pamięci*, tłum. M. Król, Warszawa, 2008

pamięci. Zasoby te są właściwością grup społecznych, są zwykle społecznie zinstytucjonalizowane i przez to zdolne do narzucania jednostkom ram, w obrębie których lokują one swe reminiscencje. Ta zewnątrzspołeczna presja upodabnia je tym samym do Durkheimowskich faktów społecznych, można zatem za Barbarą Szacką powiedzieć, że „[…] zbiorowa pamięć o przeszłości to wyobrażenia o przeszłości własnej grupy, konstruowane przez jednostki z zapamiętanych informacji (…) Są one rozumiane, selekcjonowane i przekształcane zgodnie z własnymi standardami kulturowymi i przekonaniami światopoglądowymi. Standardy te zaś są wytwarzane społecznie, a zatem wspólne członkom danej zbiorowości, co prowadzi do ujednolicenia wyobrażeń o przeszłości i tym samym pozwala mówić o pamięci zbiorowej dziejów własnej grupy».[1] Pamięć społeczna w koncepcji M. Halbwachsa jest zatem procesem permanentnego rekonstruowania przeszłości przez uspołecznione jednostki w ramach konkretnych grup społecznych, które to grupy dostarczają jednostkom społecznych ram, w obrębie których dokonują interpretacji przeszłości z perspektywy teraźniejszości. Również dla Jana Assmanna przeszłość jest konstruowana ze względu na teraźniejszość oraz bieżące interesy i motywacje ludzi .[2]

Pamięć zbiorowa działa rekonstruktywnie oraz selektywnie, przeszłość i tradycja ulegają ustawicznej reorganizacji ze względu na płynne ramy odniesień teraźniejszości. Dlatego też w pamięci tej sprzężone są ze sobą wszystkie trzy wymiary temporalne; pamięć nie tylko reorganizuje przeszłość, ale również wyznacza doświadczanie teraźniejszości i przyszłości. Można, jak się zdaje, mówić współcześnie o zjawisku globalizacji kultury pamięci, co wiąże się również z tym, że żywa międzypokoleniowa pamięć komunikatywna ustępuje pamięci zapośredniczonej przez media obecne w sferze publicznej, żywa pamięć można powiedzieć, materializuje się i „uprzestrzennia» w postaci rozmaitych miejsc pamięci i upamiętnienia, takich jak pomniki czy muzea. Pamięć na poziomie zbiorowym oraz instytucjonalnym zarządzana jest także przez określoną politykę pamięci, politykę historyczną. Przenikanie pamięci w obszar tego co polityczne, do sfery publicznej, pozwala traktować miejsca pamięci jak swoiste przekazy kulturowe, zgłaszające roszczenia do ważności (*validity claims*) i tym samym podlegające

[1] Por. Paul Ricoeur, *Pamięć, historia, zapomnienie*, tłum. J. Margański, Kraków 2006
[2] Barbara Szacka, *Czas przeszły, pamięć, mit*, Warszawa 2006, s. 44

procesowi przekształcania, modyfikowania czy odrzucania na drodze publicznej debaty, krytycznej refleksji oraz dyskusji.[1] W przeciwieństwie do tezy postawionej przez P. Norę, mówiącej o zanikaniu pamięci, chciałbym postawić tezę, że współcześnie dochodzi do globalnej dyfuzji takiej uprzestrzennionej pamięci kulturowej. Pamięć staje się jednym z podstawowych elementów współczesnej debaty publicznej, przekształcając tym samym ramy samej sfery publicznej. Zinstytucjonalizowana pamięć kulturowa jest zatem przede wszystkim pamięcią reaktywną, tzn. kształtowaną w określonych praktykach komunikacyjnych (za pomocą takiego a nie innego języka, takich a nie innych miejsc pamięci, rytuałów, symboli etc.), za pomocą określonej polityki historycznej. Miejsca pamięci, takie jak np. muzea, stają się podstawowym medium komunikowania pamięci w sferze publicznej.[2]

Odwołując się do klasycznego już podziału Aleidy Assmann, możemy wyróżnić pamięć funkcjonalną i magazynującą. Ta pierwsza odnosi się do grupy i charakteryzuje się selektywnością, normatywnością oraz zorientowaniem na przyszłość. Pamięć magazynująca jest natomiast pamięcią wyższego rzędu, pamięcią innych pamięci, reprezentowaną przez nauki historyczne.[3] Kulturowa pamięć funkcjonalna wymaga upodmiotowienia, eksterioryzuje się w postaci podmiotów kolektywnych, takich jak państwa czy narody. Pamięć magazynująca nie ustanawia żadnej tożsamości.[4] Mówiąc jeszcze inaczej, pamięć funkcjonalna jest intencjonalnym konstruktem obrazu przeszłości danej grupy społecznej i wiąże się z funkcjonowaniem zbiorowości w wymiarze politycznym. Pamięć magazynująca z kolei jest niezbędna, ponieważ to na jej bazie rozwija się pamięć funkcjonalna określonej wspólnoty

---

[1] Jan Assmann, *Pamięć kulturowa. Pismo, zapamiętywanie i polityczna tożsamość w cywilizacjach starożytnych*, tłum. A. Kryczyńska – Pham, Warszawa, 2008, s. 47

[2] Por. Michał Łuczewski, Tomasz Maślanka, Paulina Bednarz – Łuczewska, *Transnarodowa pamięć i sfera publiczna. Zmaterializowane miejsca pamięci w Polsce i w Niemczech*, [w:] *Kultura jako pamięć*, red. E. Hałas, Kraków 2012

[3] Michał Łuczewski, Tomasz Maślanka, *Museums as Validity Claims: Trans-national Memory and the European Public Sphere*, [w:] *“Placing» Europe in the Museum. People(s), places, identities,* edited by Christopher Whitehead, Rhiannon Mason, Susannah Eckersley and Katherine Lloyd, Milano 2013, s. 15–32

[4] Aleida Assmann, *Przestrzenie pamięci. Formy i przemiany pamięci kulturowej*, tłum. P. Przybyła, [w:] *Pamięć zbiorowa i kulturowa. Współczesna perspektywa niemiecka*, red. M. Saryusz – Wolska, Kraków 2009, S. 128

politycznej. W pamięci magazynującej wirtualnie zawartych jest wiele wariantów pamięci funkcjonalnej. Jak zauważa Aleida Assmann: „Pamięć funkcjonalna odcięta od pamięci magazynującej, degraduje się bowiem do roli fantazmatu, pamięć magazynująca, odcięta od pamięci funkcjonalnej, staje się zbieraniną nic nieznaczących informacji. Jak pamięć magazynująca może weryfikować, wspierać czy korygować pamięć funkcjonalną, tak pamięć funkcjonalna może dla pamięci magazynującej stanowić orientację i motywację».[1] Autorka zakłada, że komunikatywna pamięć pokoleniowa staje się długoterminową zbiorową pamięcią ponadpokoleniową z chwilą organizacji zbiorowości we wspólnotę polityczną. Pomiędzy zbiorowością a pamięcią występuje rodzaj dialektycznego napięcia, zbiorowość jest nośnikiem pamięci, zaś pamięć stabilizuje zbiorowość. Pamięć zbiorowa jest zatem pamięcią polityczną, jest zawsze instrumentalizowana politycznie.[2] Ponad pamięcią zbiorową znajduje się pamięć kulturowa, która również jest społeczną pamięcią długoterminową. Media pamięci kulturowej są bardziej zróżnicowane, są to miedzy innymi zmaterializowane miejsca pamięci (pomniki, muzea), ale również sekwencje czasowe organizowane symbolicznie (święta, obyczaje, rytuały). Najistotniejsze jest to, że zarówno media pamięci zbiorowej, jak i kulturowej, konstytuują pewien zbiór przekazów kulturowych, zgłaszających roszczenia do ważności, które można poddawać interpretacji, lub też kwestionować. Oznacza to w istocie odniesienie, dostosowanie i reorganizację przeszłości wobec wymogów i oczekiwań aktualnej (teraźniejszej) polityki historycznej. W praktyce proces ów dokonuje się zarówno poprzez zinstytucjonalizowane kanały wyspecjalizowanych agend edukacyjnych, ale także poprzez budowę nowych lub rozbudowę istniejących miejsc pamięci. Ulokowane w przestrzeni publicznej miejsca pamięci, które stanowią przedmiot moich analiz, ze względu na swój materialny, przestrzenny, znaczący i medialny charakter wymykają się jednostronnej interpretacji oraz instrumentalnej polityce historycznej, stając się w istocie przekazami otwartymi na wielość interpretacji. Globalizacja kultury pamięci, o której wspomniano, oznacza w tym wypadku wyłom w semantycznym monolicie przekazów *stricte* politycznych, wskazując tym samym na rosnącą rolę hermeneutyki przekazu kulturowego w globalnych czasach.

[1] Ibidem, s. 133

[2] Ibidem, s. 139

Zinstytucjonalizowana mnemotechnika jest więc zapośredniczona poprzez zmaterializowane miejsca pamięci. Przenosząc dotychczasowe rozważania na nieco wyższy poziom teoretycznej abstrakcji, postanowiłem wyzyskać potencjał teorii działania komunikacyjnego Juergena Habermasa, która nie została, jak dotąd, wykorzystana w ramach *memory studies*. Dokonuję tutaj przeniesienia teorii działania komunikacyjnego w nowy obszar, mówiąc za Snowem i jego współpracownikami, „teoretycznego przeniesienia» (*theoretical extension*).[1] Do takiego przeniesienia zachęca zresztą sam autor, który wprawdzie koncentruje się na wyrażeniach słownych, lecz uważa, że podejście komunikacyjne można także stosować do innych wytworów, jak np. dzieł sztuki.[2] Miejsce pamięci w proponowanym przeze mnie ujęciu to zmaterializowane medium pamięci (np. muzeum) osadzone w komunikacyjnie ustrukturyzowanej sferze publicznej (*communicative public sphere*), artykułujące trzy roszczenia ważnościowe: do propozycjonalnej prawdziwości, normatywnej słuszności oraz subiektywnej szczerości. Wkomponowanie w sferę publiczną zakłada strukturę komunikacyjną, tzn. miejsce pamięci artykułując roszczenie, komunikuje coś jednocześnie; ważna jest tutaj struktura relacyjna – akt komunikacji jest intencjonalny, skierowany do kogoś; *implicite* zakłada racjonalnego odbiorcę lub grupę odbiorców. Pamięć ucieleśniona w materialnym miejscu pamięci stanowi więc praktyczny miernik tego, jak za jej pomocą reprodukują się strukturalne komponenty społecznego *Lebenswelt*, odpowiadające owym trzem wyróżnionym roszczeniom. Celem analizy jest zatem przyjrzenie się temu, jak procesy reprodukcji społecznego świata życia, analizowane przez Habermasa czysto teoretycznie, można badać empirycznie. Zakładam tutaj za Habermasem, że dobra teoria społeczna powinna obejmować trzy poziomy, które pozwalają analizować procesy integracji społecznej, socjalizacji oraz procesy transmisji wzorów i treści kulturowych. Są to więc kolejno poziomy: społeczeństwa, osobowości i kultury. Na poziomie społeczeństwa będziemy badać jak pamięć zbiorowa jest zarządzana i kreowana poprzez politykę historyczną, czyli np. jak wytwarzany jest społecznie pożądany

[1] Aleida Assmann, *1988 – Między historią a pamięcią*, tłum. M. Saryusz – Wolska, [w:] *Pamięć zbiorowa i kulturowa. Współczesna perspektywa niemiecka*, red. M. Saryusz. – Wolska, Kraków 2009, S. 164

[2] Por. D. A. Snow, Calvin Morrill, Leon Anderson, *Elaborating analytic ethnography. Linking fieldwork and theory,* Ethnography 4(2): 181–200, 2003

obraz własnego narodu, grupy – jest to poziom normatywny. Na poziomie kultury będziemy badać pamięć jako sposób symbolicznej organizacji zbiorowej tożsamości, odwołujący się do określonego kanonu wzorów i treści symbolicznej warstwy kultury – jest to poziom symboliczny. Na poziomie osobowości natomiast pamięć własnej historii staje się elementem indywidualnej tożsamości.

Fakt, że media pamięci posiadają strukturę komunikacyjną wynika z ogólniejszego procesu racjonalizacji świata życia, polegającego na tym, że wartości działających aktorów stają się coraz bardziej ogólne i formalne. Jednocześnie proces rozwoju mediów masowych, kształtujących sferę publiczną, wykazuje tendencję do częściowego przynajmniej przenoszenia językowego procesu osiągania konsensu w bardziej złożoną sieć interakcji sterowanych przez media.[1] Takie interakcje zostają oderwane od racjonalnej struktury roszczeń ważnościowych. W skrajnym przypadku może to prowadzić do hipertrofii subsystemów (państwo, gospodarka), które rozsadzają świat życia od wewnątrz co prowadzi do zaburzeń symbolicznej reprodukcji świata życia, czyli do tego, co Habermas określa jako kolonizację *Lebenswelt*.[2] Kolonizację z perspektywy badań nad pamięcią możemy określić jako instrumentalizację polityki historycznej, która będzie zmierzać do pozbawiania miejsc pamięci ich otwartego charakteru, pozwalającego traktować je właśnie jako media artykułujące roszczenia ważnościowe. Proces ten można określić jako symboliczną nacjonalizację pamięci. Miejsca pamięci można oczywiście także traktować funkcjonalnie, poza proponowanym tutaj przeze mnie kontekstem normatywnym, czyli poza horyzontem jaki tworzy świat życia. Jestem jednak przekonany, że pamięć traktowana funkcjonalnie oddala się od zapośredniczonej normatywnie integracji społecznej i tym samym staje się dysfunkcjonalna wobec świata życia i wszystkich jego komponentów. Związki pomiędzy procesami reprodukcji a poszczególnymi komponentami świata życia szczegółowo ilustruje poniższa tabela:

[1] T. Maślanka, *Racjonalność i komunikacja. Filozoficzne podstawy teorii społecznej Jürgena Habermasa*, Warszawa, 2011., s. 92.

[2] Por. Juergen Habermas, *Teoria działania komunikacyjnego. Przyczynek do krytyki rozumu funkcjonalnego*, t. 2, tłum. A. M. Kaniowski, Warszawa, 2002, s. 325

Tabela – Strukturalne komponenty świata życia

Procesy reprodukcji poprzez medium pamięci ucieleśnionej w materialnych miejscach pamięci	**kultura**	**społeczeństwo**	**osobowość**
Reprodukcja kulturowa	Sposób symbolicznej organizacji tożsamości zbiorowej	Identyfikacja z określonym kanonem wzorów kształtujących zbiorową tożsamość	wzory zachowań, treści oraz wartości kształtujące pamięć indywidualną jako część pamięci zbiorowej
Integracja społeczna	Akceptacja społecznie respektowanych zobowiązań względem własnej grupy społecznej, narodu	Wytwarzanie społecznie pożądanego obrazu własnej grupy społecznej narodu, za pośrednictwem polityki historycznej	Subiektywne poczucie przynależności do grup społecznych, narodu
Socjalizacja	Interpretacja wzorów i treści symbolicznej warstwy kultury	motywacja do działań respektujących normy	Pamięć własnej historii jako element tożsamości indywidualnej

Tabela ta obrazuje w jaki sposób za pomocą medium pamięci dokonuje się reprodukcja społeczeństwa, rozumiana jako zachowywanie symbolicznych struktur świata życia. Należy jednak wyraźnie podkreślić, że pamięć społeczna i szerzej konsens o charakterze normatywnym, nie są jedynymi czynnikami integrującymi rozwinięte społeczeństwa, które są również integrowane na płaszczyźnie funkcjonalnej. Jeżeli jednak chcemy analizować społeczeństwo od strony składających się na świat życia norm i wartości, to powinniśmy zwrócić się ku formom zbiorowej świadomości oraz pamięci, które są ufundowane na tych ostatnich. O ile bowiem autonomizacja mediów sterowania takich jak władza i pieniądz

oraz subsystemów, takich jak państwo i wolny rynek pozwalają wyjaśniać mechanizmy integracji systemowej, o tyle badanie pamięci zbiorowej i jej form pozwala analizować mechanizmy integracji społecznej. Pamięć ucieleśniona w materialnych miejscach pamięci ze względu na swą strukturę zapośredniczoną poprzez roszczenia do ważności, może być negocjowana i komunikowana w sferze publicznej z jednej strony, ale z drugiej, można ją traktować jako swoistą „normę działania drugiego stopnia»[1], która immunizuje przed załamaniem społecznej integracji świata życia.

W szerszej perspektywie teoria Habermasa umożliwia, moim zdaniem, pokazanie jak współcześnie pamięć zbiorowa wyzwala się z kontekstów normatywnych, za którymi stoi moc *sacrum* (wspólnota wierzeń i praktyk rytualnych) i przechodzi w komunikacyjnie ustrukturowany obszar sfery publicznej, co oznacza wyzwalanie tkwiącego w działaniach komunikacyjnych potencjału racjonalności .[2] Innymi słowy, w miarę jak zbiorowa tożsamość grup społecznych oddala się od konsensu natury religijnej, rośnie rola pamięci, która może być podtrzymywana dzięki zracjonalizowanym mediom pamięci (miejsca pamięci), artykułującym roszczenia w sferze publicznej. Budowanie i podtrzymywanie zbiorowej pamięci w realiach współczesnych, niezmiernie kompleksowych społeczeństw, możliwe jest za sprawą jedności wspólnoty komunikacyjnej. Analizy tego jak funkcje reprodukcji kulturowej, integracji społecznej i uspołecznienia przechodzą z obszaru *sacrum* w obszar pamięci zbiorowej, ucieleśnionej w materialnych miejscach pamięci, pozwolą być może pokazać, że zbiorowa pamięć we współczesnych społeczeństwach europejskich ma tendencję do wykraczania poza kontekst lokalnej polityki historycznej, zmierzając do uniwersalizacji, rozumianej jako uwzględnianie innych niż nasze, perspektyw poznawczych i punktów widzenia.

Pamięć wspólnej historii jest niewątpliwie jednym z kluczowych elementów regulujących *modus vivendi* między narodami, czy szerzej między kręgami kulturowymi. Pamięć ta jest kształtowana zarówno przez osobiste doświadczenia jednostek, jak i za pomocą polityki historycznej uprawianej na poziomie państwowym. Jest ona również, co należy podkreślić, silnie związana z tożsamością kulturową. Kategoria tożsamości

---

[1] Tak Habermas nazywa normy moralne i prawne, podkreślając ich znaczenie w tłumieniu otwartych konfliktów, co stanowić ma barierę w przypadku blokowania działania komunikacyjnego.

[2] Ibidem, s. 140

jest z prezentowanego tutaj punktu widzenia istotna, ponieważ polityka tożsamości stanowi element polityki historycznej, za którą częstokroć stoi konflikt pamięci wplecionych w zbiorowe tożsamości a także stosunki władzy. W wielu pracach z zakresu polityki pamięci poruszana jest również kwestia tego co zapomniane, wymazane z pamięci, przemilczane, odrzucone czy wyparte – sfery przemilczania jako alternatywne formy pamięci.[1] To co pamiętane posiada zatem swój rewers w postaci tego co wymazane, wyparte, zapomniane i wykluczone a za wszystkim kryją się stosunki władzy.

Krytyczny nurt refleksji nad pamięcią, neguje zwykle teorie wywodzące się z tradycji Durkheima i Halbwachsa, choć warto podkreślić, że taka „fundamentalistyczna» interpretacja Halbwachsa nie do końca musi być prawdziwa, bowiem pamięć społeczna jest, jak wspomniano wcześniej, raczej procesem niż stabilną strukturą, jest uzgadniana, renegocjowana, odrzucana, interpretowana, nierzadko jest przedmiotem krytyki, źródłem podziałów i antagonizmów międzygrupowych. Na przykład Richard Sennett w ciekawy sposób interpretuje tę klasyczną koncepcję pamięci społecznej, wskazując nie tyle na samą relację podmiotu do tego co pamiętane, ile na osadzenie pamięci w określonej strukturze komunikacyjnej. Koncepcja ta przypominać może w pewnym sensie kontrfaktyczny wymóg idealnej sytuacji komunikacyjnej, postulowanej przez Habermasa jako warunek udanej i wolnej od ideologicznych zniekształceń komunikacji. Tak więc struktura komunikacyjna dla Sennetta odzwierciedla oraz reprezentuje różne punkty widzenia przeszłości, także te odmienne od naszego, a ponadto dzięki niej możliwe jest przekraczanie partykularnych różnic, zasypywanie podziałów, słowem uwzględnianie innych od naszego, punktów widzenia.[2] Próbę odczytania Halbwachsa poprzez teorię komunikacji proponuje również R. Lebow.[3] Pamięć w jego ujęciu jest wytwarzana w aktach komunikacji z innymi aktorami życia społecznego. Innymi słowy, pamiętamy to, na temat czego się komunikujemy, używając

[1] Por. M. Stewart, Remembering without Commemoration: The Mnemonic and Politics of Holocaust Memories among European Roma, *Journal of Royal Anthropological Institute* 2004, 10

[2] Por. R. Sennett, *Disturbing Memories*, [w:] P. Fara, K. Patterson (eds.) *Memory*, Cambridge 1998

[3] R. N. Lebow, *The Memory of Politics in Postwar Europe*, [w:] R. N. Lebow, W. Kansteiner, C. Fogu (eds.), *The Politics of Memory in Postwar Europe*, Durham- London 2006

określonych reguł oraz wzorów komunikacji. Struktura komunikacyjna zarówno u Sennetta, jak i Lebowa pełni rolę kategorii transcendentalnej, rozumianej jako warunek możliwości pamięci, lub mówiąc jeszcze inaczej, zdolność do skupienia się na tych wydarzeniach z przeszłości, które są istotne z punktu widzenia owej struktury komunikacyjnej (zakłada to także zdolność do prezentacji przeszłości w teraźniejszości, w zgodzie z wymogami struktury).[1]

Odmienny sposób ujmowania pamięci społecznej w stosunku do klasycznego podejścia Halbwachsa proponuje teoria interakcyjna, którą można określić również jako transakcyjną lub relacyjną, a która ujmuje pamięć jako: 1) pojęcie odnoszące się do relacji między przeszłością a symbolami, które ją upamiętniają; 2) pojęcie odnoszące się do relacji między przeszłością a indywidualnymi wierzeniami, uczuciami i sądami na jej temat; 3) pojęcie odnoszące się do relacji między ludźmi, których przedmiotem jest przeszłość.[2] Teoria interakcyjna nie ujmuje pamięci jedynie jako czynnika integrującego i zapewniającego spójność grup społecznych, lecz zwraca uwagę na konflikty pamięci jako konflikty symboliczne, u podłoża których leżą różne poglądy oraz interpretacje przeszłości. Ujmując rzecz najprościej, różne jednostki różnie interpretują i pamiętają te same wydarzenia. Mówiąc nieco inaczej, chodziłoby tutaj w istocie o różne wersje polityki historycznej, która zawsze w jakimś sensie instrumentalizuje pamięć, czyniąc z niej narzędzie służące określonej interpretacji przeszłości – i tak określona polityka historyczna może przedstawiać członków własnej grupy jako bohaterów/zwycięzców lub jako niewinne ofiary.[3]

Podsumowując należałoby powiedzieć, że pamięcią współcześnie coraz trudniej zarządzać, nawet za pośrednictwem skutecznej polityki historycznej, ponieważ różne jej formy nie są już podporządkowane jednej oficjalnej i dominującej wersji przeszłości, którą wspierałby dodatkowo znacjonalizowany system edukacyjny oraz inne oficjalne instytucje, powołane do zarządzania przeszłością. Co więcej, można zaryzykować tezę,

---

[1] Ibidem, s. 8

[2] S. Kapralski, *Pamięć, przestrzeń, tożsamość. Próba refleksji teoretycznej,* [w:] *Pamięć, przestrzeń, tożsamość*, (red. S. Kapralski), Warszawa 2010, s. 19

[3] Por. T. Todorov, *The Uses and Abuses of Memory*, [w:] W. H. Marchitello (ed.), *What Happens to History. The Renewal of Ethics in Contemporary Thought*, New York – London 2001, s. 21

że to właśnie wykorzenione z takiego instytucjonalnego zaplecza formy pamięci, przyjmują współcześnie uprzestrzennioną formę rozmaitych miejsc pamięci, stanowiących symboliczną reprezentację tożsamości. Nie sposób pominąć w tym kontekście klasycznych już analiz mechanizmów sprawowania oraz funkcjonowania „kapilarnych systemów władzy» (w szczególności klasycznych prac Michela Foucaulta). W ujęciu tym władza nie jest scentralizowana w konkretnych instytucjach, lecz rozproszona na wszystkie formy stosunków społecznych. Mamy tutaj do czynienia ze społeczeństwem dyscyplinarnym, w którym następuje sprzężnie kontroli z samokontrolą i dyscypliny z samodyscypliną. Zatem w warunkach późnej nowoczesności warto zwrócić uwagę na szczególny rodzaj związku pomiędzy pamięcią a miejscem w przestrzeni, związku całkowicie odmiennego, od tego, który w ramach nowoczesności łączył czas i historię. Warto również zwrócić uwagę na rosnącą rolę zasad solidarności, całkowicie oderwanych od terytorium we współczesnym świecie, które przybierają postać tożsamości eksterytorialnych (np. wspólnoty internetowe), będących dodatkowo wspólnotami komunikacyjnymi. W kontekście komunikacji międzykulturowej warto jeszcze zwrócić uwagę na fenomen pamięci wielokulturowej – uznaje ona, że grupy społeczne pozostające w mniejszości, posiadają równie ważne wizje historii jak grupy dominujące.[1]

Na sam koniec warto dodać, że postępujące procesy decentralizacji społecznych ram pamięci sprawiają, iż w sferze publicznej mamy do czynienia z wieloma, często wykluczającymi się wizjami przeszłości. Może to mieć również negatywne konsekwencje, powodując utratę zainteresowania przeszłością, rodzaj społecznej amnezji historycznej, ale również utrudnienia w komunikacji pomiędzy odmiennymi kulturowo grupami. W takich właśnie realiach wzrasta niepomiernie rola polityki historycznej jako narzędzia do przezwyciężania społecznej amnezji, choć jej rola w procesie komunikacji międzykulturowej pozostaje problematyczna.

---

[1] Por. A. Kitzmann, C. Mithander, J. Sundholm, (ed.), *Memory Work. The Theory and Practice of Memory*, Frankfurt AM Main 2005

Ольга Гук
(Киев)

ТЕОРЕТИЧЕСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ ПРОБЛЕМЫ МЕЖКУЛЬТУРНОГО ДИАЛОГА

Современный мир пронизан интеграционными процессами. Он является полем разнообразия культур, плетением межнациональных интересов, стилем коренных народов и народов-мигрантов и требует диалога. Исследование этой проблемы является важной задачей современной философии образования, ведь только понимание потребностей друг друга, переведенное на язык образовательных технологий и воспитания, может обеспечить тот необходимый климат, в котором разворачивается сотрудничество, а не противостояние.

Современный диалог культур актуализирует всеобщий смысл самого феномена «культура». В современной трактовке диалоговая сущность культуры четко прослеживается и актуализируется: культура есть форма общения (диалога) культур; культура есть там, где есть две культуры; культура – это предельность культур, момент взаимопочинания и взаимостановления культуры [1].

Исследование мира общения показывает, что отношения между культурами могут быть разными: а) утилитарное отношение одной культуры к другой; б) отношение неприятия одной культуры другой; в) отношения взаимодействия, взаимообогащения, т.е. отношение культур друг к другу как равноценным субъектам.

Чтобы понять, как работает механизм диалога культур, методически полезно представить культуру в виде своеобразной системы, которая состоит из нескольких подсистем. С целью взаимодействия с другой культурой создается соответствующая подсистема, в которой и происходит сложный процесс согласования (адаптации) собственных культурных кодов с кодами другой культуры. Такие процессы происходят в обеих культурах, которые вступают в диалог, – каждая из них создает специальную подсистему для диалога с другой. Неуспех культурной адаптации приводит к свертыванию деятельности этой подсистемы, а не системы всей культуры. Успешное продвиже-

ние культурной адаптации может приводить к более широкому влиянию уже видоизмененных соответствующей подсистемой внешних культурных влияний на всю систему культуры.

Современное состояние культуры все чаще описывают вслед за И. Валерстайном [2] как состояние мультикультурности – сосуществование различных культур в одном обществе. Такое сосуществование, действительно, легко может превратиться в анархию «Вавилонской башни». По нашему мнению, именно межкультурный диалог должен быть альтернативой такой анархии. Противоречия между культурами должны раскрываться и развиваться в межкультурном диалоге. Классический пример может представлять собой труд Левина, посвященный решению конфликтов [3]. На примере судьбы и социального положения своего народа Левин вырабатывает принципы цивилизованного ведения и разрешения конфликта, когда в обществе сосуществуют социальные (например, этническое) большинство и меньшинство.

Особенно актуальным этот вопрос становится на фоне роста напряжения между христианской и мусульманской культурами в мировом масштабе. Не миновала этого противостояния и Украина (вспомним Крым). Разве не важнее сохранить уровень межкультурного взаимодействия на уровне диалога, чем переходить на стадию конфронтации, на которой находятся (или почти находятся) народы других стран? Для этого необходимо, прежде всего, усовершенствовать систему национального воспитания, которое должно сочетать патриотизм с открытостью и доброжелательностью к другим народам. Речь идет, таким образом, о понимании первостепенного значения системы образования в деле осуществления межкультурного диалога.

Непосредственный толчок к диалогу между культурами (не на уровне отдельных представителей, а на уровне обществ) дает, прежде всего, хозяйственный интерес, впрочем, для возникновения и закрепления последнего нужны определенные представления о других как достойных субъектах диалога.

Развитие и закрепление межкультурного диалога зависит и от политического фактора. Для его оживления и осмысления перспектив необходим философский подход. Философию национальной идеи можно найти в каждой развитой культуре, которая не только ставит вопрос о собственной культурной идентичности, но и начинает заниматься образованием как средством эту идентичность защитить.

Конечно, межкультурный диалог в определенной степени зависит и от факторов возникновения и развития носителей культур. К таким факторам можно отнести космические (от света и влажности до климата и времен года), биологические, психические, социальные. Но эти факторы являются лишь необходимым условием для диалога культур, реальным достаточным основанием является стремление к общению и пониманию самих людей. Богатое общество не гарантирует толерантности своих граждан, однако именно эта толерантность гарантирует сохранение национального богатства. Ведь межкультурный диалог – не только гарантия социального согласия, но и источник социальной активности. Поэтому не менее важным фактором межкультурного диалога является избежание таких явлений, как: культурное высокомерие и самовлюбленность, пренебрежение или зависть к другим культурам, стереотипное восприятие себя и других, нежелание меняться и двойные стандарты в отношении к себе и другим.

Весь комплекс факторов можно адекватно осмыслить исходя из целостной мировоззренческой позиции, которая сочетается с рациональной самокритичностью. Все это делает неизбежным построение национальной философии образования, которая единственная может выступать надежным теоретико-методологическим основанием для исследования и активизации межкультурного диалога.

Литература

1. Библер В.С. От наукоучения к логике культуры. Два философских введения в двадцать первый век. – М., 1991. – 604 с.
2. Валлерстайн, И. Анализ мировых систем и ситуация в современном мире / И. Валлерстайн. – СПб. : Университетская книга, 2001. – 201 с.
3. Левин, К. Разрешение социальных конфликтов / К. Левин. – СПб. : Речь, 2000. – 348 с.

Людміла Рычкова
(Гродна)

КУЛЬТУРНАЯ ІДЭНТЫЧНАСЦЬ У МІЖКУЛЬТУРНЫМ ДЫЯЛОГУ. ПРАБЛЕМА РАЗУМЕННЯ КУЛЬТУРЫ

Вядома, што існуе безліч азначэнняў культуры. Толькі ў антрапалогіі налічваецца больш за 160 розных дэфініцый гэтага паняцця. Некаторыя дэфініцыі культуры вельмі шырокія, імкнуцца ўлічыць усе сферы дзейнасці чалавека: права, рэлігію, мастацтва, адукацыю і г.д. Іншыя азначэнні культуры арыентуюцца на пэўныя «цэнтраімклівыя» каштоўнасці (індывідуалізм / калектывізм / універсалізм / партыкулярызм і г.д.) [Schneider 1995: 25–26].

Нягледзячы на тое, што праблема канцэптуалізацыі культуры застаецца не вырашанай (і, зусім магчыма, мае нацыянальна-спецыфічныя вымярэнні), найбольш пашыраным з'яўляецца разуменне культуры як сукупнасці «тэкстаў», што адлюстроўваюць дасягненні чалавецтва / яго пэўнай часткі і змяшчаюць інфармацыю, даступную разуменню чалавека / прадстаўніка пэўнай культуры. Такім чынам, культура мае некалькі вымярэнняў: агульначалавечая – агульнацывілізацыйная – нацыянальная; свая – іншая, чужая, – існуе няпэўнае мноства (суб)культур. Як матэрыяльная культура (артэфакты), так і духоўная (значныя – «каштоўныя» – сэнсы) адлюстроўвае, паводле Levi Strauss, сістэму значэнняў і паняццяў, уласцівых прадстаўнікам пэўных(ай) культур(ы), якія абумоўліваюць паводзіны апошніх. «Полікультурнасць» асобы перастае быць выключэннем з правіла («беларускія палякі», «македонскія албанцы» і г. д.), і гэтыя абставіны істотна ускладняюць праблему культурнай ідэнтычнасці[1] і міжкультурнага дыялогу, а таксама актуалізуюць канцэпцыю ЮНЭСКА аб «навучанні для ўсіх, каб вучыцца жыць разам» [Учиться… 2003].

Wolfgang Berg, разглядаючы культуру як сістэму каштоўнасцей, норм, узораў, якія кіруюць індывідуальнай перцэпцыяй, камунікацыяй

[1] Пра праблему ідэнтычнасці ў сістэмах вышэйшай адукацыі гл., напрыклад, [Winkler 1995].

і паводзінамі, прапануе сваё бачанне працэсу крос-культурнага навучання, якое можа адбывацца пры ўмовах, што людзі а) прызнаюць адрозненні ў паводзінах, б) размаўляюць пра гэтыя адрозненні з прадстаўнікамі пэўнай культуры [Berg 1995: 41]. Такі падыход да крос-культурнага навучання таксама спрыяе разуменню сваёй культуры, асэнсаванню сацыякультурных стэрэатыпаў[1], рэфлексіі і выпрацоўцы здольнасцей да крытычнага мыслення (critical thinking) і іншых, вельмі важных у сучасным грамадстве навыкаў, такіх, напрыклад, як: 1) здольнасць адчуваць, што чуе іншая асоба (эмпатыя); 2) магчымасць дзейнічаць у няпэўнай, неадназначнай сітуацыі (талерантнасць да неадназначнасці); 3) уменне мірна вырашаць канфлікты [Berg 1995: 38].

Пэўную культуру вельмі часта параўноўваюць з айсбергам. Відавочна, што непасрэдна назіраць можна толькі за паводзінамі людзей і даследаваць артэфакты. Прычыны паводзін, іх сэнс, асаблівасці і склад артэфактаў, як правіла, нельга зразумець ці патлумачыць без глыбокага даследавання прыхаваных аксіялагічных фактараў і этнічных вераванняў, якія і абумоўліваюць культурна-спецыфічны светапогляд. Так, Susan C. Schneider вылучае тры ўзроўні культуры [Schneider 1995: 25]:

[1] Праблеме сацыякультурных стэрэатыпаў былі прысвечаны некалькі ранейшых публікацый аўтара [Рычкова 2004; 2010 і інш.]; стэрэатыпы як натуральны кагнітыўны працэс, што адлюстроўвае прывабныя для пэўнай культуры каштоўнасці і праз сістэму ключавых каштоўнасцей (key values) – нацыянальную ідэнтычнасць, вельмі лагічна апісаны таксама ў [Leeds 1999].

Цэнтральная роля каштоўнасцей у разуменні культуры

Прапанаваны спадарыняй Schneider трохкутнік наглядна адлюстроўвае цэнтральную ролю каштоўнасцей у разуменні культуры (і нацыянальнай ідэнтычнасці [Leeds 1999] як асноўнай культурнай ідэнтычнасці).

Geert Hofstede прапануе чатыры вымярэнні каштоўнасцей (даецца па [Schneider 1995: 28]) :

1. Дыстанцыя ўлады – да якой ступені прымальная ў грамадстве няроўнасць падзелу ўлады ва ўстановах і арганізацыях;
2. Прымальнасць няпэўнасці – ступень талерантнасці грамадства да няпэўнасці і неадназначнасці;
3. Індывідуалізм – ступень самадастатковасці асобы і яе эмацыянальнай незалежнасці ад сацыяльных груп, арганізацый і іншых калектываў;
4. Маскуліннасць – ступень, да якой «маскулінныя» або «ego» каштоўнасці: прымус, грошы і матэрыяльны бок, – пераважаюць у грамадстве ў параўнанні з «фемніннымі», сацыяльнымі каштоўнасцямі: натуральнасць, якасць жыцця і насельніцтва.

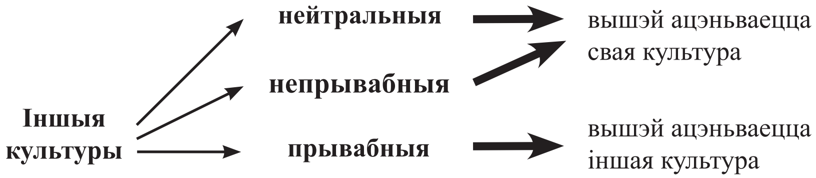
Даследаванне розніцы ў арыентацыі на каштоўнасці ў тэрмінах асобы (the self), сям'і (the family), грамадства (society), чалавечай натуры (human nature), прыроды (nature), звышнатуральнага (the supernatural) дазваляе па-новаму асвятліць праблему менеджмента міжкультурных адрозненняў [Oomkes 1995], лепш асэнсаваць прыроду саміх каштоўнасцей, сутнасці міжкультурнага дыялогу, прадугледзець і папярэдзіць «камунікатыўныя дэвіяцыі» розных тыпаў [Руда 2009].

Поліэтнічнасць як культурная каштоўнасць

Незалежна ад таго, што поліэтнічнасць пры адсутнасці этнічнай самаізаляцыі стварае ўмовы для асіміляцыі культур, яна павінна культывавацца ў сучасным грамадстве як адна з ключавых каштоўнасцей. Рэч у тым, што людзі ў поліэтнічным грамадстве (большасць краін у свеце поліэтнічныя, глабалізацыя стварае перадумовы для фарміравання поліэтнічных субкультур) пазбаўлены магчымасці параўнання разнастайнасці этнічных культур, неабходнай для пазнання любой культуры, у межах агульнай культуры. Трэба памятаць, што праблема міжкультурнага дыялогу ў межах шматэтнічнай супольнасці – гэта праблема дыялогу каштоўнасцей, у тым ліку ў тэрмінах іх чатырох вымярэнняў. Культурная ідэнтычнасць асобы мае два асноўных вымярэнні:

1. Захаваная (пазнаецца праз 4 вымярэнні, архетыпы паводзін і г. д.);
2. Усвядомленая (асаблівая важнасць эстымацыйных фактараў).

Дыферэнцыяцыя ацэнак культур у залежнасці ад эстымацыйных фактараў



Эстымацыйны фактар абумоўлівае выбар вертыкальнага / гарызантальнага тыпаў міжкультурнага дыялогу:

Іншая культура

непрывабная → вертыкальны тып дыялогу на карысць сваёй культуры
нейтральная → слаба вертыкальны тып дыялогу на карысць сваёй культуры
прывабная → гарызантальны ці вертыкальны тып дыялогу на карысць іншай культуры

Культурная ідэнтычнасць у міжкультурным дыялогу

«Полікультурнасць» асобы не выключае культурных канфліктаў і мае некалькі вымярэнняў: а) геапалітычна абумоўленае; б) палітычна абумоўленае; в) адміністратыўна абумоўленае; г) тэрытарыяльна-этнічна абумоўленае; д) сацыяментальна абумоўленае; е) індывідуальна абумоўленае.

Даследаванні міжкультурнага ўзаемадзеяння ў сумесных прадпрыемствах у розных краінах свету дазволілі высветліць, што прычыны міжкультурных канфліктаў належаць да ўзроўню канкрэтных асоб, якія, незалежна ад прафесійнай падрыхтоўкі і спецыяльнай падрыхтоўкі па міжкультурным узаемадзеянні, дэманструюць мадэлі паводзін, у тым ліку працоўных, засвоеныя імі ў працэсе першаснай сацыялізацыі. Гэта азначае, што няўлік культурнай ідэнтычнасці, спроба замясціць яе «карпаратыўнай (над)культурай» вядзе да зніжэння прадуктыўнасці працы і, адпаведна, прыбыткаў (гл., напрыклад, [Grotenhuis 2000; Hannemann 2000]), у той час як вывучэнне культурных адрозненняў з павагай да іх, улік культурнай ідэнтычнасці

спрыяюць паспяховасці міжкультурнага дыялогу і праз культурную сінергію дазваляюць дасягнуь значнага эфекту ў бізнесе [Zeutschel 1999; Dadfar et al. 1999; Prud'homme van Reine 1999].

Літаратура

1. Руда, О. Комунікативні девіації в умовах українсько-російського білінгвізму / О. Руда. – Київ : Національна академія наук Україні, Інститут української мови, 2009. – 198 с.
2. Рычкова, Л.В. Моўныя стэрэатыпы як адлюстраванне сацыяльных працэсаў на памежжы / Л.В. Рычкова // Народы, культуры и социальные процессы на пограничье: материалы Междунар. науч.-практ. канф. (Гродно, 22–23 февр. 2010 г.) / ГрГУ им. Я.Купалы [и др.]; редкол.: Е.М.Бабосов (отв. ред.) [и др.]. – Гродно : ГрГУ, 2010. – С. 272–274. – Рэжым доступу : http://www.lib.grsu.by/library/data/resources/catalog/161648-346535.pdf
3. Рычкова, Л.В. Роля сацыяльных стэрэатыпаў у захаванні моўнай разнастайнасці ва ўмовах глабалізацыі / Л.В. Рычкова // Міжкультурны дыялог у Беларусі: нацыянальна-культурнае і духоўнае развіццё ва ўмовах глабалізацыі / па матэрыялах Міжнароднай навукова-практычнай канферэнцыі 10–12 снежня 2003 г., Мінск. – Мінск : ЮНЭСКА, 2004. – С. 298–301.
4. Учиться жить вместе: получается ли это у нас? Синтез размышлений и предложений, вытекающих из 46-й Международной конференции образования под эгидой ЮНЕСКО. Женева, 5-8 сентября, 2001. – ЮНЕСКО: Международное Бюро Просвещения, 2003. – 120 с.
5. Berg, W. Cross-cultural Learning as a Process // Uniqueness in Unity: The Significance of Cultural Identity in European Cooperation. – SIETAR EUROPA 1995 Proceedings. – Prague, 1995. – P. 37–45.
6. Dadfar, H., Moberg, C., Turnvall, A. In Search of Cultural Synergy in Multicultural Organizations // Meeting the Intercultural Challenge: Effective Approaches in Research, Education, Training and Business. – Berlin: Verlag Wissenschaft & Praxis, 1999. – P. 175–190.
7. Grotenhuis, F.D.J. The Role of Culture in Strategic Alliances // HERITAGE and PROGRESS. From the past to the future in intercultural understanding. – SIETAR Europa Congress 1998 Proceedings. – Bath: LTS Training and Consulting (in association with SIETAR Europa), 2000.– P. 146–154.
8. Hannemann, K. Doing Business in Russia – intercultural challenge or predetermined failure? // HERITAGE and PROGRESS. From the past to the future in intercultural understanding. – SIETAR Europa Congress 1998 Proceedings. – Bath: LTS Training and Consulting (in association with SIETAR Europa), 2000. – P. 155–162.

9. Leeds, C. Stereotypes, national identities, values and Europeanness // Meeting the Intercultural Challenge: Effective Approaches in Research, Education, Training and Business. – Berlin: Verlag Wissenschaft & Praxis, 1999. – P. 444–452.
10. Oomkes, F.R. Managing Value Differences // Uniqueness in Unity: The Significance of Cultural Identity in European Cooperation. – SIETAR EUROPA 1995 Proceedings. – Prague, 1995. – P. 260–268.
11. Prud'homme van Reine, P.R. Globalisation and indigenous management models: the periphery talks back // Meeting the Intercultural Challenge: Effective Approaches in Research, Education, Training and Business. – Berlin: Verlag Wissenschaft & Praxis, 1999. – P. 252–262.
12. Schneider, S.C. Managing Across Cultures // Uniqueness in Unity: The Significance of Cultural Identity in European Cooperation. – SIETAR EUROPA 1995 Proceedings. – Prague, 1995. – P. 23–35.
13. Winkler, J. Problems of Identity in Systems of Higher Education // Uniqueness in Unity: The Significance of Cultural Identity in European Cooperation. – SIETAR EUROPA 1995 Proceedings. – Prague, 1995. – P. 185–192.
14. Zeutschel, U. Intercultural synergy in professional teams: Views based on practical experience // Meeting the Intercultural Challenge: Effective Approaches in Research, Education, Training and Business. – Berlin: Verlag Wissenschaft & Praxis, 1999. – P. 191–199.

Марыя Путрова
(Полацк)

РЭГІЯНАЛЬНЫЯ ДАСЛЕДАВАННІ ЯК ШЛЯХ ДА ЗАХАВАННЯ ІДЭНТЫЧНАСЦІ І МІЖКУЛЬТУРНАГА ДЫЯЛОГУ

Словазлучэнне «дыялог культур» усё часцей з’яўляецца на старонках выданняў самага рознага фармату, гучыць у тэлеперадачах і размовах у розных варунках. Умовай поспеху такога дыялогу ўсё часцей абіраецца не толькі агульная, інтэрнацыянальная мова, але і захаванне культурнай разнастайнасці.

Разуменне таго, што моц свету і чалавецтва – у разнастайнасці, а не ў аднолькавасці і падабенстве, апошнім часам укаранілася амаль паўсюдна. Вельмі вызначальнымі ў гэтым плане з’яўляюцца меркаванні тых, хто з нейкай прычыны меў досвед існавання ў іншых культурах і хто цяпер сцвярджае, што глабалізацыя на самай справе азначае згубу стolькіх каштоўных ведаў, столькі назапашанага досведу і шляхоў вырашэння няпростых праблем, што чалавек абавязкова атрымлівае не плюс, а адзін вялікі мінус, калі ён адкідвае разнастайнасць. Перш за ўсё таму, што любое глыбокае знаёмства з новай культурай патрабуе і вучыць талерантнасці. Яно вельмі дапамагае зразумець, што амаль няма нічога адназначна толькі дрэннага ці толькі добрага, што кожная культура – крыніца ведаў, якая пашырае і ўзбагачае светапогляд, уплывае на асабісты менталітэт, няхай і часам праз хваляванні і ўзрушэнні [1, с. 11].

Але ж разнастайнасць не заканчваецца падзелам свету на нацыянальныя культуры. Таму вышэйзгаданае словазлучэнне «дыялог культур» апошнім часам усё часцей ужываецца тады, калі гаворка ідзе не толькі пра нацыянальныя, але і пра рэгіянальныя культуры. Вынікі даследаванняў пераконваюць, што любая нацыянальная культура ў сваю чаргу існуе ў форме сваіх рэгіянальных, мясцовых варыянтаў, і калі гэтыя мясцовыя або рэгіянальныя варыянты не будуць шанавацца, вывучацца і паглыбляцца, то гэта адмоўна паўплывае на ўсю культуру народа.

Развіццё сучасных тэхналогій і сродкаў масавай камунікацыі прывяло да таго, што масавая культура робіцца ўсё больш разбуральнай. Яна можа прывесці да поўнага знішчэння культурнай ідэнтычнасці, асабліва калі ў заняпадзе будуць мясцовыя, рэгіянальныя культуры. Калі ж апошнія будуць вывучацца, узбагачацца, развівацца і дапаўняцца ведамі аб тым, што маецца ў іншых рэгіёнах як роднай краіны, так і ў культурах іншых краін, тады мы ўсе будзем у бяспецы ад маскультуры. Тады мы абаронім свой светапогляд, свой менталітэт, сваю ідэнтычнасць на карысць не толькі ўласнай культуры, а і культуры ўсяго свету, на карысць сапраўдный разнастайнасці. Менавіта таму цяпер асаблівую ўвагу трэба звяртаць на тое, як рэгіянальныя культуры падпарадкоўваюцца правілам глабальнай індустрыі і маскультуры. Патрэбны нейкі баланс паміж традыцыйным мінулым і глабальнай сучаснасцю, і гэты баланс будзе найбольш жыццястойкім і прадуктыўным на ўзроўні рэгіянальных культур.

Узаемадзеянне і супастаўляльнае вывучэнне апошніх бачыцца як найбольш дасканалы шлях у сферы навукі, адукацыі і жыццёвай практыкі. Гэта, аднак, не перакрэслівае паглыбленага вывучэння пэўнай рэгіянальнай культуры, а наадварот, робіць яго яшчэ больш актуальным.

Важна параўноўваць не толькі цалкам адрозныя рэгіянальныя культуры, але і блізкія. Гэта як у мовазнаўстве: градуальныя апазіцыі з'яўляюцца асновай бясконцага мора ўсё новых і новых адценняў сэнсу, без якіх агульны малюнак свету выглядае вельмі прымітыўным.

Безумоўна, мы не адмаўляем права на існаванне вядомаму напрамку лінгвістычных і культуралагічных даследаванняў, накіраваных на пошук інварыянтаў. Такі аналіз, як правіла, завецца структурным, і ён дастаткова карысны пры вывучэнні любога феномена, перш за ўсё моўнага, як гэта добра паказаў Ф. Сасюр, але толькі тады, калі мэта аналізу мовы ёсць прадстаўленне яе як *langue*, гэта значыць як банка дадзеных пра магчымасці, якія можна актуалізаваць ці ажыццявіць у рэальным маўленні (la parole). Антрапалагічны кампанент і гісторыя такога кампаненту, асабліва ў сацыяльным ці рэгіянальным планах, поўнасцю выключаны пры падыходзе, які ўспрымае мову выключна як закрытую сістэму. Такая сістэма бачыцца як аўтаномнае стварэнне, яе асаблівасці вынікаюць толькі з характару адносін, у якія ўступаюць паміж сабой, вызначаючы адзін аднаго, яе кампаненты [2, с. 121–9].

Такое бачанне, бязумоўна, з'яўляецца выдатным, сапраўды вызначальным дасягненнем тэарэтычнай думкі. Яно дазволіла засяродзіць увагу на пошуку інварыянтных, дыстынктыўных рысаў, без якіх немагчыма апісаць ніякую мову ці культуру. Але вельмі прыблізна, бо, як сцвярджаюць многія знакамітыя навукоўцы, як мова, так і культура маюць сваёй асновай жыццё, досвед чалавека. Яны, калі ўжываць тэхнічныя тэрміны, зазямляюцца ці замыкаюцца на жыцці [3, с. 27–33]. Як слушна заўважыў Ш. Баллі, у рэальных гаворках, у паўсядзённасці моўныя адзінкі заўсёды вельмі варыятыўныя [3, с. 27].

Нават жанры і тэматычныя блокі з'яўляюцца значна багацейшымі і больш разнастайнымі, чым гэта вынікае з прынятых у навуцы абагульняючых класіфікацый, што вымушае збіральнікаў запісаў аўтэнтычных наратываў выкарыстоўваць традыцыйныя для навукі класіфікацыйныя схемы толькі часткова. Такое адступленне ад прынятых структурацый на карысць рэальнага наратыву ў Полацкім этнаграфічным зборніку аказалася адметнай заваёвай аўтараў, бо нават на ўзроўні кампаноўкі раздзелаў, якія групіравалі запісы аўтэнтычнай народнай прозы, акрэсліваецца светапогляд беларусаў Падзвіння, іх рэгіянальная адметнасць. Гэтая адметнасць сама па сабе выступае «фільтрам» памяці і дапамагае захоўваць знакавую для суб'ектаў гэтага рэгіёна інфармацыю [4, с. 4–5]. Іншымі словамі, мясцовае, рэгіянальнае само па сабе з'яўляецца значным семантычным дыферэнцыялам.

Сказанае асабліва справядліва пра сітуацыю, якая склалася ў Беларусі, жыхары якой у значнай меры ўспрымаюць сябе акурат праз прызму рэгіянальнасці. Яны могуць лічыць сябе тутэйшымі, а мову, на якой размаўляюць у сям'і, у сваёй роднай хаце кваліфікаваць не як беларускую ці рускую, а як «нашую», «матчыну», «вясковую», «сваю», «свойскую», «сямейную», «тутэйшую». Усе гэтыя найменні, якія былі вылучаны з апытальных лістоў на Полаччыне падчас вывучэння моўнай сітуацыі ў рэгіёне [5, с. 173–79], па сутнасці адсылаюць не да агульнанацыянальнай беларускай ці рускай мовы, а менавіта да таго ці іншага больш-менш распаўсюджанага мясцовага варыянту.

Безумоўна, у выпадку, калі мы намагаемся акрэсліць агульнанацыянальныя рысы, усе гэтыя мясцовыя «тутэйшыя», «матчыны», «свойскія» могуць выклікаць адчуванне непатрэбнасці, якое толькі ўскладняе стварэнне агульнанацыянальнага малюнку мовы ці культуры. Але такое адчуванне памылковае.

На наш погляд, вельмі прадуктыўны падыход да інтэрпрэтацыі мясцовых варыянтаў моўнах паводзін дае нам вядомы прынцып дапаўняльнасці, які быў сфармуляваны Н. Борам для пераадольвання супярэчнасці розных поглядаў на адну і тую ж з’яву [6]. Так, у далёкім 1926 годзе ў фізіцы склаліся дзве сістэмы апісання: атамаматрычная і хвалявая механіка [7, с. 66]. Першая пераканаўча прадстаўляла электрон як часціцу, другая – як хвалю. Цікава, што абедзве тэорыі былі несумненна адэкватнымі і добра падтрыманымі эксперыментальнымі дадзенымі. Узнікала пытанне, як такое магло быць і што рабіць інтэпрэтатару, каб патлумачыць гэтую відавочную супярэчнасць? Рэвалюцыйны сэнс адказу Бора заключаўся у тым, што зусім не трэба выбіраць паміж уяўленнем аб электроне як часціцы або як хвалі. Гэтыя класічныя вобразы (часціцы і хвалі) не выводзяць і не выключаюць адзін аднаго, а дапаўняюць, і толькі разам яны могуць дастаткова поўна апісаць аб’ёмную рэальнасць свету. Паказальна, што Бор быў перакананы ў магчымасці выкарыстання сфармуляванага ім прынцыпа ў іншых галінах ведаў. У прыватнасці, калі Бор разважаў пра дапаўняльнасць культур, ён пераканаўча зазначыў, што ўсякай чалавечай культуры, замкнутай на сабе, уласціва нацыяналістычная самазадаволенасць. На розных прыкладах ён даводзіў неабходнасць прызнання дапаўняльнасці розных культур як вырашальнага фактару, які дазваляе ім усім разам у сваёй сукупнасці ствараць культуру чалавека.

Вельмі сімптаматычна, што з усіх сваіх шматлікіх заслуг перад чалавецтвам Н. Бор абраў менавіта прынцып дапаўняльнасці як галоўнае сваё дасягненне і нават адзначыў яго на сваім гербе. На намаляваным шчыце выразна абрысаванае кола, напалову светлае, напалову цёмнае, створанае аб’яднаннем ці нават зліццём дзвюх крывалінейных фігур, якія прадстаўляюць старажытны кітайскі сімвал інь-янь. Дэвіз па-над шчытом сцвярджаў на лацінскай мове «Несумяшчальнасць ёсць сутнасць дапаўняльнасці».

Прыведзены дэвіз, на наш погляд, прапаноўвае вельмі канструктыўную ідэю для інтэпрэтацыі фактаў рэгіянальных, мясцовых гаворак, у тым ліку народных наратываў. Ён дазваляе ажыццявіць па-сапраўднаму цэласны падыход да тлумачэння сутнасці мовы ўвогуле, нацыянальнай мовы ў прыватнасці і рэгіянальных рэпрэзентацый апошняй у тым ліку.

У сувязі з вышэйзгаданым мэтазгодным падаецца адкрыццё спецыялізацый па лінгварэгіёназнаўстве на лінгвістычных факуль-

тэтах універсітэтаў. Лінгварэгіёназнаўства на факультэтах замежных моў мае свае плюсы, бо паглыблена будзе вывучаная не толькі родная мова, але і замежная, рэгіянальныя асаблівасці якой усё часцей трапляюць у творы сучасных пісьменнікаў, сустракаюцца ў розных перадачах на тэлебачанні, радыё, у сеціве, кіно і непасрэдна ў маўленні прадстаўнікоў вывучаемых культур. Выпускнікі такіх факультэтаў былі б высокаадукаванымі спецыялістамі, яны змаглі б зрабіць адметны ўнёсак у вывучэнне, тлумачэнне і зберажэнне мясцовых гаворак і культур. Роля лінгварэгіёнаведа бачыцца як вельмі важная ў зборы запісаў мясцовых гаворак, іх тлумачэнні, у фіксацыі асаблівасцей рэгіянальнай моўнай карціны свету.

Апошняя, як вядома, ёсць цэласны вобраз свету, які вынікае з усёй актыўнасці моўнага суб'екта. Ён узнікае падчас усіх яго кантактаў і ўзаемадзеянняў з навакольным светам. Гэта і бытавыя кантакты, і вытворчая актыўнасць чалавека. У стварэнні карціны свету прымае ўдзел уся разнастайнасць псіхічнай дзейнасці моўнага суб'екта, яго адчуванні, успрыманні, уяўленні, мысленне. Гэта робіць вельмі праблематычным вылучэнне нейкага аднаго працэсу, вынікам якога было стварэнне той ці іншай рысы ў карціне свету. Людзі звычайна назіраюць за ўсім тым, што адбываецца вакол іх, інтэрпрэтуюць бачанае, асэнсоўваюць, пазнаюць і адлюстроўваюць яго. Вынікам усіх гэтых відаў дзейнасці з'яўляецца светапогляд, які стварае тып адносін чалавека да свету і прыроды, іншых людзей, будуе нормы паводзін, дыктуе адносіны да жыцця [8, с. 45].

Карціна свету рэпрэзентуецца ў мове чалавека, тых жэстах, міміцы, якімі ён карыстаецца ў сваіх камунікатыўных паводзінах, у мастацтве, рытуалах, этыкеце. Мова непасрэдна прымае ўдзел у стварэнні моўнай карціны свету. Перш за ўсё як *Zwischenwelt*, гэта значыць як свет, які знаходзіцца паміж чалавекам і навакольнай рэчаіснасцю і дапамагае асэнсаванню апошняй. Мова выступае таксама і як эфектыўны сродак эксплікацыі іншых карцін свету чалавека, якія з дапамогай лінгвістычных сродкаў, асабліва лексікі, уваходзяць у мову і надаюць ёй рысы чалавека, яго культуры.

Рэгіянальныя асаблівасці мовы заўсёды звязаны з інакшасцю ў бачанні рэалій свету, што добра адлюстроўвае фрагмент сапраўднай размовы паміж жыхаром Полаччыны і ўраджэнкай Гомельшчыны.

Фрагмент 1. $А_1$: Дык Вы што будзеце, чай ці гарбату?
$Б_1$: А?

$А_2$: Чай ці гарбату?
$Б_2$: Што?
$А_3$: Піць што будзеце, чай ці гарбату?
$Б_3$: Э-э, вой, як гэта?
$А_4$: Ды так, што можна чай, а можна і гарбату.
$Б_4$: Дык э-э-э… я думала, што чай гэта гарбата і ёсць.
$А_5$: Ну дык так, так. Але ж гарбата з траў, а чай… вось бачыце, цэйлонскага калібру тут напісана.
$Б_5$: А-а! А ў нас, дык усё гарбата.
$А_6$: Як гэта? Не! Хаця ў нас могуць усё чаем зваць, але ж калі гарбата, то тады з траў толькі.
$Б_6$: А-а!

(*Маўчанне*)

Дык жа цэйлонскі, як вы кажаце, таксама з раслін.
$А_7$: Так! З раслін, а гарбата з траў. Ці кветак. Можа з кветак быць, з лісцеў.
$Б_7$: Дыкжачкі цэйлонскі, я думала, таксама з лісцеў.
$А_8$: Ну-у не ведаю. Цэйлонскі – гэта чай, а вось як з мяты, то тады гарбата.
$Б_8$: А-а!
$А_9$: Так.
$Б_9$: Цікава. Ха-ха-ха!
$А_{10}$: Так.
$Б_{10}$: А гарбата Ваша з мяты?
$А_{11}$: З мяты.
$Б_{11}$: Ну тады гарбату. Піць буду.

Прыведзены фрагмент добра адлюстроўвае розніцу ў тым, як суразмоўцы называюць, падзяляюць і аб’ядноўваюць рэаліі свету. У досведзе аднаго моўны малюнак больш падрабязны (чай, гарбата), другі, наадварот, абагульняючы. Гэтыя адрозненні, у адпаведнасці з тэорыяй Н. Бора, не выключаюць адзін аднаго, а дапаўняюць веды суразмоўцаў пра Беларусь. Яны акрэсліваюць моўны суб’ект як частку асаблівай мясцовасці. Мэтазгодна звярнуць увагу на рэплікі $Б_6$ і $Б_7$ прыведзенага фрагменту размовы. У іх суразмоўца намагаецца

высветліць крытэрыі ідэнтыфікацыі чаю і гарбаты ў моўнай карціне партнёра. Ён відавочна не разумее, на якіх падставах у яго моўнай карціне свету замест адной рысы (гарбата) існуюць дзве (чай і гарбата). У яго ўсведамленні апошнія адносяцца да аднаго класа сутнасцяў. На наш погляд, сапраўдным крытэрыем ідэнтыфікацыі двух слоў і значэнняў ёсць карэляцыя значэння «чай» з нечым чужым, заморскім, а значэнне «гарбата» – са сваім, мясцовым.

Такія адрозненні, як правіла, адносна лёгка вызначаюцца і не вельмі замінаюць у размовах. Але ж сустракаюцца і больш складаныя сітуацыі, кожная з якіх заслугоўвае грунтоўнага вывучэння.

Фрагмент 2. Ну-у, Зінка-Зінулька, таячка мая даражэнькая…

Слова «таячка» ў прыведзеным фрагменце азначае «жанчынка», «кабецінка». Па нашых звестках, яно ўжываецца жыхарамі Полаччыны сталага ўзросту, прычым амаль выключна тымі, якія паходзяць з Пастаўшчыны. «Тая» як абазначэнне жанчыны не так лёгка ўспрымаецца аўтсайдарамі, часцей за ўсё яны спрабуюць інтэрпрэтаваць яго як нейкі дэманстратыў (указальны займеннік). Здаецца, адно толькі слова, але же яно акрэслівае пэўную спецыфіку ў бачанні свету жыхарамі адпаведнай мясцовасці і патрабуе ўвагі і досыць складаных даследаванняў, сапраўды грунтоўнага паглыблення ў культуру, прычым не толькі дадзенага рэгіёну. Калі прыняць за аксіёму дэфініцыю А. Круглова, што культура ёсць спосаб выжывання народа [9, с. 20], то давядзецца прызнаць, што для спасціжэння слова «тая (жанчына)» спатрэбіцца вывучэнне менавіта таго, як і чаму гэта назва дапамагала выжыць, і як і чаму яна амаль страцілася. І самае цікавае – гэта ўдакладніць, што яна азначае цяпер у мясцовых гаворках, бо, як гэта добра відаць з прыведзенага прыкладу, яна не поўнасцю адпавядае словам «жанчына», «кабета» ў беларускай мове, «женщина» ў рускай, «woman» у англійскай, «die Frau» у нямецкай, якія наўрад ці могуць быць частотнымі ў канструкцыі кшталту «таячка мая даражэнькая», ці «тая прыйшла».

Такое веданне ўзмацняе моўную асобу, дапамагае значна лепш зразумець сваю ідэнтычнасць і падрыхтавацца да міжкультурных зносін. Зусім невыпадкова даследчыкі розных напрамкаў гуманітарных ведаў сцвярджаюць, што для паспяховай дзейнасці цяпер трэба быць білінгвам, бо білінгвы больш здатныя ладзіць крэатыўны дыялог і пазбягаць канфрантацый. Сітуацыя ж у Беларусі патрабуе

быць мультылінгвам. Лінгвістычным факультэтам універсітэтаў варта было б падумаць не толькі пра лінгварэгіянальныя, але і супастаўляльныя лінгварэгіянальныя аддзяленні, якія б давалі сваім навучэнцам магчымасць глыбокага разумення моўнай карціны свету і рысаў дапаўняльнасці ў ім. На першы погляд такія факультэты будуць не вельмі выбітнай падзеяй, асабліва на фоне адкрыцця сучасных аддзяленняў, дзе рыхтуюць ядзерных фізікаў і г. д. Але ж амаль усе найбольш знакавыя падзеі, якія могуць стаць асновай новай эпохі, звычайна адбываюцца незаўважна і як бы самі сабой. Адкрыццё аддзяленняў ці факультэтаў лінгварэгіёназнаўства і супастаўляльнага рэгіёназнаўства было б якраз адной з такіх «ціхіх» навін, якія б, аднак паступова змянілі ўсю сістэму ідэнтычнасці ў краіне і нават у свеце.

Літаратура

1. Плескачевская, И. Европа vs Азия // СБ. – 2013. – № 85. – С. 11.
2. Соссюр, Ф. Курс общей лингвистики / Ф. Соссюр. – М. : Наука, 2006. – 272 с.
3. Балли, Ш. Язык и жизнь / Ш. Балли. – М. : УРСС, 2003. – 230 с.
4. Лобач, У.А. Полацкі этнаграфічны зборнік / У.А. Лобач // Вып. 2. Народная проза беларусаў Падзвіння у 2 ч. Ч. 1. – Наваполацк : ПДУ, 2011. – 292 с.
5. Путрова, М.Д. К интерпретации языковой ситуации на Полотчине / М.Д. Путрова // Вестник Полоцкого госуниверситета. Гуманитарные науки. – Новополоцк : ПГУ, 2009. – № 7. – 21–26 с.
6. Бор, Н. Атомная физика и человеческие познания / Н. Бор. – М. : Изд-во иностр. литературы, 1961. – 151 с.
7. Петрановская, Л. Нильс Бор и квантовая революция / Л. Петрановская // Физика. Энциклопедия. – М. : Аванта, 2009. – С. 161–172.
8. Апресян, Ю.Д. Образ человека по данным языка: попытка системного описания / Ю.Д. Апресян // Вопросы языкознания. – 1995. – № 1. – С. 45–60.
9. Круглов, А. Афоризм / А. Круглов // АиФ в Беларуси. – 2013. – № 20. – С. 9.

Любоў Варашуха
(Мінск)

МІЖКУЛЬТУРНЫ ДЫЯЛОГ ЯК ПЛАТФОРМА ЎСТОЙЛІВАГА РАЗВІЦЦЯ: БЕЛАРУСКА-ШВЕДСКІЯ ДАЧЫНЕННІ

У сучасным глабалізаваным свеце міжкультурны дыялог набывае асаблівае значэнне, бо выступае ў якасці чынніка, які спрыяе сацыяльнай інтэграцыі і ўмацаванню стабільнасці па ўсім свеце. Культуры заўсёды належала тая сіла, якая зближала народы, нацыі, рэлігійныя напрамкі, і таму менавіта культура можа служыць дзейсным сродкам дыялогу.

Глабалізацыя, найбольш значным чыннікам і прыкметай якой з’яўляецца імклівае распаўсюджванне сродкаў масавай камунікацыі, вельмі моцна ўплывае як на глабальную, так і на лакальную культуры. Гэтае ўздзеянне мае вельмі супярэчлівы характар. З аднаго боку, сучасныя сродкі масавай інфармацыі і, у першую чаргу, сеціва ствараюць амаль што неабмежаваныя магчымасці для дыялогу розных нацый. Вынікам гэтага феномену стала тое, што вялікая колькасць людзей, якія належаць да розных культур, атрымала магчымасць абменьвацца ідэямі і поглядамі, што дазваляе людзям пазнаёміцца з іншым светапоглядам, даведацца пра іншы лад жыцця і мыслення. З іншага боку, актуалізацыя міжкультурнага дыялогу ва ўмовах глабалізацыі можа мець і негатыўны эфект. Гэта праяўляецца ў тым, што сутыкненне розных культур, рэлігій, традыцый часта спараджае не адкрытасць, а адлучанасць, нават варожасць. Вельмі моцна і не заўсёды спрыяльна ўплывае глабалізацыя і на нацыянальныя культуры. Уздзеянне глабалізацыі на нацыянальныя культуры вельмі супярэчлівае і можа прымаць форму вестэрнізацыі, амерыканізацыі, лакалізацыі і інш. Але ў той жа час, як слушна заўважыў Энтані Гідэнс, глабалізацыя стымулюе «адраджэнне культурнай ідэнтычнасці ўва многіх частках свету» [1]. Трэба заўважыць, што культурная ідэнтычнасць у кантэксце міжкультурнага дыялогу набывае асаблівую актуальнасць. Як падаецца, міжкультурны дыялог можа адбыцца толькі паміж народамі

са здаровай ідэнтычнасцю, і тут можна спаслацца на філосафа-дыялагіста Марціна Бубера, паводле якога паўнавартасны дыялог магчымы толькі на падставе суб'ект-суб'ектных адносін [2].

У сучасных даследаваннях, прысвечаных праблеме міжкультурнага дыялогу, даволі цяжка знайсці нейкае адзінае азначэнне дадзенага феномену. Але ў той жа час у сацыяльна-культурным, філасофскім, культуралагічным, гісторыка-культурным і іншых аспектах міжкультурны дыялог асэнсоўваецца і канцэптуалізуецца як эфектыўны механізм змяншэння верагоднасці ўзнікнення рознага кшталту канфліктаў і небяспечных сітуацый, якія ўвесь час паўстаюць ў глабалізаваным свеце. Узаемадзеянне і інтэракцыя розных культур не толькі робяць магчымым узаемнае разуменне культуры іншай нацыі, суполкі, канфесіі, але ў той жа час ствараюць моцны падмурак для абмену ідэямі і досведам, а таксама для сацыяльных практык, скіраваных на вырашэнне сацыяльных супярэчнасцей. Спробы міжнароднай супольнасці знайсці выйсце з цэлага шэрагу глабальных праблем атрымалі сваё завяршэнне ў канцэпцыі ўстойлівага развіцця, якая ўяўляе сабою глабальную стратэгію развіцця чалавецтва. Паводле дадзенай канцэпцыі, пад устойлівым разумеецца такое развіццё, якое можа забяспечыць патрэбы не толькі сучасных пакаленняў, але і будучых. Але галоўны сэнс гэтага канцэпту ў тым, што забяспечыць устойлівае развіццё можна толькі сумеснымі намаганнямі. Менавіта таму выключна важную ролю ў працэсе забеспячэння ўстойлівага развіцця мусіць адыграць дыялог паміж рознымі культурамі. Можна сцвярджаць, што міжкультурны дыялог выступае сёння як камунікатыўная парадыгма ўстойлівага развіцця.

Каб прасачыць, якім чынам адбываецца рэалізацыя асноўных прынцыпаў устойлівага развіцця на аснове дыялогу дзвюх культур, у межах дадзенага артыкула прапаноўваецца засяродзіцца на міжкультурных адносінах паміж беларусамі і шведамі ў галіне экалагічнай праблематыкі. Гаворачы ўвогуле пра беларуска-шведскія стасункі, трэба адзначыць, што яны маюць тысячагадовую гісторыю. Існуе дапушчэнне, згодна з якім першы беларускі князь Рагвалод (альбо Рангвальд) быў шведам. Таксам вядома, што вікінгі вандравалі па Дзвіне і Дняпры ў Канстанцінопаль, і тагачасная Беларусь была для іх важным партнёрам. Апроч гэтага, на беларускай зямлі гісторыкі знаходзяць мноства сведчанняў таго, што шведы працяглы час жылі на нашай зямлі і, безумоўна, нашыя народы сустракаліся на полі бою. Адным сло-

вам, беларуска-шведскія дачыненні былі шматлікімі і разнастайнымі, пра што грунтоўна распавядае ў сваёй манаграфіі «Швэды ў гісторыі й культуры беларусаў» гісторык Андрэй Катлярчук [3].

Сённяшнія кантакты паміж Беларуссю і Швецыяй зусім іншага кшталту – у большай ступені гэта сумесныя праекты ў культурнай, адукацыйнай і сацыяльнай сферах. Даволі цікавым фактам з’яўляецца тое, што, нягледзячы на адсутнасць непасрэднай мяжы паміж сучаснымі дзяржавамі Беларусь і Швецыя, наш народ у свядомасці не толькі навукоўцаў, але і звычайных шведаў успрымаецца як суседскі народ. Суседскае стаўленне шведскага грамадства з’явілася моцным імпульсам для ўсталявання дыялагічных адносін паміж двзюма культурамі.

Швецыя заслужана лічыцца лідэрам у сферы экалагічнай палітыкі, бо адной з першых распрацавала нацыянальную канцэпцыю ўстойлівага развіцця і пачала плённа рэалізоўваць яе як на нацыянальным, так і на лакальным узроўнях. Але лідэрства Швецыі ў экалагічнай палітыцы і экалагічна рацыянальным ладзе жыцця абумоўленае не толькі згаданымі вышэй абставінамі. Саміт ААН у Рыа-ды-Жанейра ў 1991 годзе перад усімі краінамі-ўдзельніцамі паставіў адзіную задачу: імплементаваць прынцыпы ўстойлівага развіцця ў сацыяльную практыку. Але і дагэтуль існуюць грамадствы, дзе ідэя ўстойлівага развіцця так і не зрабілася жывым працэсам, а замерла на ўзроўні дэкларацый. Поспех шведаў у справе практычнага забеспячэння экалагічнай устойлівасці можна патлумачыць тым, што экафільнае стаўленне да прыроднага асяроддзя глыбокімі каранямі сягае ў традыцыі гэтага народу. Так склалася, што традыцыі, якія спрыяюць захаванню і акамуляцыі каштоўнага экалагічнага досведу, знаходзяць сваё ўвасабленне ў каштоўнасных арыентацыях і адпаведных мадэлях практычных дзеянняў у дачыненні да прыроднага асяроддзя. Больш за тое, традыцыя не толькі забяспечвае апрабацыю гэткіх каштоўнасцей і паводзін, але і надае ім адмысловую значнасць, бо «экалагічныя веды, уяўленні, каштоўнасці і нормы, з якіх складаецца змест традыцыі, будуць характарызавацца большай устойлівасцю і аксіялагічнай вызначанасцю, чымсьці іншая экалагічна значная інфармацыя» [4, с. 208]. Тут трэба адзначыць, што ў сацыяльна-экалагічным дыскурсе канцэптуальны статус набывае паняцце «экалагічная традыцыя», якая вызначаецца як «інтэграваная сукупнасць экалагічных ведаў і ўяўленняў, каштоўнасцей, норм і стэрэатыпаў дзейнасці, якія ўтвараюцца ў пра-

цэсе гістарычнага развіцця тыпаў прыродакарыстання і ўсталявання сістэмы аховы навакольнага асяроддзя» [4, с. 208]. Адметнасць шведскай экалагічнай традыцыі абумоўленая доўгім перыядам сялянскай гісторыі гэтага народу, што ў сваю чаргу замацавала ў нацыянальным светапоглядзе асноўныя экалагічныя каштоўнасці шведаў. Сярод апошніх варта адзначыць адсутнасць спажывецкага стаўлення да прыроды, гонар за хараство роднай прыроды і ўдзячнасць за плады зямлі і мора, а таксама ідэал сціплага ладу жыцця, які ўсталяваўся пад уплывам пратэстантызму. Вядома, Швецыя, як частка заходняй цывілізацыі, таксама прайшла праз індустрыяльную фазу яе развіцця і спазнала на сабе ўсе выгоды і заганы капіталістычнай фармацыі. Але экафільныя каштоўнасці глыбока ўкараніліся ў свядомасці нацыі, і ў другой палове ХХ ст. на хвалі прыродаахоўнага руху ў заходняй культуры атрымалі моцную актуалізацыю.

Згодна са шведскім бачаннем, на сучасным этапе развіцця цывілізацыі складнікамі ўстойлівага развіцця з’яўляюцца біялагічная разнастайнасць, альтэрнатыўная энэргетыка, экалагічна рацыянальнае кіраванне рэсурсамі, экалагічнае спажыванне, экалагічна рацыянальны рост, здаровая ідэнтычнасць, сацыяльна роўнасць і інтэграцыя. Можна адзначыць, што пералічаныя прынцыпы, хоць і гучаць вельмі сучасна і актуальна, ні ў якім разе не з’яўляюцца нечым абсалютна новым, бо былі выпрацаваныя ў адпаведнасці з тымі экалагічнымі традыцыямі, якія складваліся цягам стагоддзяў і часта ўяўляюць сабой звыклыя сацыяльныя практыкі. Шведы не толькі дасягнулі значных поспехаў у справе экалагічнай устойлівасці, але актыўна выказваюць гатоўнасць падзяліцца сваім досведам з іншымі народамі, у прыватнасці, з беларусамі. За апошнія 15 гадоў у Беларусі рэалізаваны цэлы шэраг экалагічных праектаў і ініцыятыў пры моцнай падтрымцы шведскай дзяржавы і грамадства. Так, у 1997–2002 гадах была праведзеная ачыстка басейнаў Дзвіны-Даўгавы і Нёмана паводле ініцыятывы Шведскага агенцтва па навакольным асяроддзі; шведская партыя Зялёных разам з беларускай арганізацыяй «Экалайн» зрабілі шэраг захадаў у справе мінімізацыі наступстваў чарнобыльскай катастрофы; пры падтрымцы шведскіх партнёраў была распрацаваная мясцовая стратэгія ўстойлівага развіцця Дзісненскага краю; у Беларусі дзейнічае адукацыйнай праграма Балтыйскага Універсітэту, дзе выкладаюцца і даследуюцца розныя аспекты ўстойлівага развіцця. Гэта далёка не поўны спіс беларуска-шведскіх стасункаў у экалагічнай сферы.

Натуральна, рэалізацыя сумесных праектаў у любой сферы, у тым ліку экалагічнай, патрабуе не толькі адмысловых кампетэнцый, але і звычайнага паразумення паміж бакамі дыялогу. Міжкультурны дыялог ані ў якім разе не вымагае аднолькавасці альбо падпарадкавання таго ці іншага кшталту. Дыялагічныя адносіны мусяць грунтавацца на вызнанні рознасці, самабытнасці Іншага – іншага чалавека, рэлігіі, каштоўнасцей і культуры, але ў той жа час важнай умовай ажыццяўлення дыялогу з’яўляецца здольнасць да эмпатыйнага адчування Іншага, што ў кантэксце міжкультурнага дыялогу азначае жывую цікаўнасць да іншай культуры, павагу да чужых традыцый, але таксама і наяўнасць сталай асабістай ідэнтычнасці, якая, у сваю чаргу, немагчымая без адпаведнай традыцыі і ўкаранёнай у ёй сістэме каштоўнасцей.

Безумоўна, міжкультурны дыялог Беларусі і Швецыі можа выступаць ў якасці платформы для супрацоўніцтва ў напрамку экалагічна ўстойлівага развіцця. Аднак неабходна адзначыць некалькі спецыфічных рысаў, якімі адзначаюцца беларуска-шведскія дачыненні. Адной з першых адметнасцей з’яўляецца тое, што суб’ектамі гэтых кантактаў у большыні выпадкаў выступаюць не Швецыя і Беларусь, г. зн. дзяржавы, а Швецыя і беларусы як грамадская супольнасць. Другая рыса – гэта тое, што ініцыятыва звычайна зыходзіць ад Швецыі, якая, нягледзячы на наш розны гістарычны, палітычны, эканамічны досвед, бачыць у нас сваіх суседзяў, з якімі ў шведаў шмат агульнага ў культуры і нават ментальнасці. Беларусы, на жаль, не выказваюць асаблівай ініцыятыўнасці і актыўнасці, што можна было б патлумачыць аб’ектыўнымі прычынамі культурна-гістарычнага, палітычнага кшталту. Але таксама можна назваць і суб’ектыўныя прычыны, сярод якіх грамадзянская абыякавасць, адсутнасць альтруістычных памкненняў, спажывецкая свядомасць. Апроч пералічанага вышэй, трэба адзначыць даволі нізкі ўзровень экалагічнай адукаванасці ці ўвогуле яе адсутнасць у большай частцы насельніцтва Беларусі.

Калі звярнуцца да шведскага досведу ў справе імплементацыі прынцыпаў устойлівага развіцця ў масавую свядомасць і сацыяльную практыку, то можна заўважыць, што рух Швецыі да экалагічна ўстойлівай будучыні пачынаўся з адукацыі і асветы. Не варта думаць, што сусветным лідарам па ўстойлівым развіцці шведы сталі дзякуючы свайму традыцыйна экалагічнаму светапогляду. Скарыстаўшыся з яго як з прыдатнай глебы, шведы распрацавалі цэлы шэраг адукацыйна-

экалагічных праграм і ўкаранілі іх на ўсіх узроўнях адукацыі – ад дашкольнай да вышэйшай. Масавая трансляцыя экалагічных ведаў забяспечваецца таксама праз праграму «Адукацыя праз усё жыццё» (lifelong learning) [5]. Што тычыцца Беларусі, то дасканалыя веды па экалогіі, а таксама дакладную інфармацыю пра экалагічны крызіс і яго прычыны могуць атрымаць у большасці выпадкаў толькі студэнты ВНУ, якія навучаюцца на адпаведных спецыяльнасцях.

Закранаючы праблему экалагічнай традыцыі беларусаў, трэба адзначыць, што ў прынцыпе нашаму народу ўласцівыя экафільныя каштоўнасці, можа, нават не ў меншай ступені, чым шведам. Праблема іх актуалізацыі сягае ў большай ступені ў сферу эканамічнага і сацыяльна-палітычнага жыцця. Відавочна, што эканамічнае становішча краіны, а таксама не надта высокія паказчыкі ўзроўню і якасці жыцця большай часткі беларусаў спрыяюць актуалізацыі ідэалаў спажывецтва, што, у сваю чаргу, не карэлюе з экалагічнымі імператывамі. Моцнае ўздзеянне на фармаванне неэкалагічнай культуры спажывання аказваюць рэклама і сродкі масавай інфармацыі [6, с. 88]. Але супрацьстаяць спакусам рэкламы можна пры дапамозе крытычнага мыслення, якое, як вядома, здабываецца толькі праз якасную адукацыю. Такім чынам, адукацыя і асвета адыгрываюць першасную ролю ў працэсе фарміравання і выхавання экалагічных каштоўнасных арыентацый людзей, а таксама стымулюе іх актуалізацыю ў культуры.

Сучасная цывілізацыя развіваецца ва ўмовах глабальнай нестабільнасці, якая абумоўленая існаваннем небяспекі і рызыкі ва ўсіх яе праявах. Хоць вядома, што глабальныя праблемы носяць прынцыпова сістэмны характар, усё ж экалагічная праблема стварае пэўны кантэкст для ўсіх астатніх. Ад таго, якія намаганні будуць зробленыя кожнай нацыяй, залежыць будучыня ўсёй глабальнай супольнасці. Дыялог культур выступае сёння ў якасці дзейснага сродку камунікацыі на шляху нацый да ўстойлівага развіцця. Для міжкультурных кантактаў Беларусі і Швецыі ў галіне экалогіі аб’ектыўна існуе моцны падмурак, які складаецца з агульнай гісторыі, адносна падобных кліматычных умоў, пэўных асаблівасцей менталітэту абодвух народаў. Але што датычыць суб’ектыўных чыннікаў, то тут бракуе волі і актыўных намаганняў з боку беларусаў. Гэткія абставіны не спрыяюць шчыраму, заснаванаму на суб’ект-суб’ектным стаўленні, дыялогу і замаруджваюць рух Беларусі да ўстойлівага развіцця.

Літаратура

1. Гидденс, Э. Ускользающий мир [Электронны рэсурс]. – Рэжым доступу : http://www.belintellectuals.eu. – Дата доступу : 12.05.2013.
2. Бубер, М. Диалог. Два образа веры / М. Бубер. – М., 1999. – С. 122–161.
3. Катлярчук, А. Швэды ў гісторыі й культуры беларусаў / А. Катлярчук. – Вільня, 2007.
4. Устойчивое развитие и социально-экологические параметры качества жизни / А.И. Зеленков [и др.]; под ред. А.И. Зеленкова. – Минск, 2011.
5. Learning for a sustainable future. Innovative solutions from the Baltic Sea region / edit. Rohveder L., Virtanen A. – Uppsala, 2008.
6. Титаренко, Л.Г. Глобальные факторы риска и их влияние на динамику экологических ценностей населения Беларуси // Социология. – 2011. – № 2. – С. 85–91.

Юрый Стулаў
(Мінск)

БЕЛАРУСКІ ЭПІЗОД З ЖЫЦЦЯ А.С. ПУШКІНА ВАЧЫМА АФРААМЕРЫКАНСКАГА ПІСЬМЕННІКА

Славуты рускі паэт А.С. Пушкін казаў пра беларусаў: «Народ, нам издревле родной». Некалькі разоў ён быў праездам у Беларусі, а ягонае кароткае знаходжанне ў Магілёве знайшло сваё адлюстраванне ва ўспамінах Аляксандра Распопава, афіцэра Лубенскага гусарскага палка, які быў раскватараваны ў старажытным беларускім горадзе. Пляменнік Е.А. Энгельгардта, дырэктара Царскасельскага ліцэя, дзе вучыўся паэт, апісвае энтузіязм, з якім маладыя афіцэры сустрэлі свайго куміра. Паводле ягоных слоў, «у захапленні, што паміж намі вялікі паэт Пушкін, мы ўзялі яго на рукі і аднеслі паблізу, на маю кватэру (я жыў разам с карнетам Куцынскім). Пушкін быў у захапленні ад нашага энтузіязму, мы падымалі на рукі дарагога госця, пілі за яго здароўе, у гонар і славу ўсяго, што ім створана. Пушкін быў у самым вясёлым і пагодлівым настроі» [1][1]. Пазней навукоўцы Беларусі і Расіі неаднойчы выкарыстоўвалі нататкі Распопава ў даследаваннях сувязей паэта з беларускай зямлёй.

Відавочна, гэтыя ж матэрыялы зацікавілі і вядомага афраамерыканскаго пісьменніка Джона Олівера Кіленза, калі ён пачаў працаваць над сцэнарыем біяграфічнага фільма пра Пушкіна, ролю якога вельмі жадаў сыграць знакаміты чорны акцёр Гары Белафонтэ. Яшчэ ў 1978 г. канадскі пісьменнік венгерскага паходжання Джордж Джонас, у будучым адзін са сцэнарыстаў фільма С. Спілберга «Мюнхен», напісаў п'есу «Пушкін», разлічваючы на артыста. Але п'еса, пастаўленая іншым эмігрантам – палякам Марыонам Андрэ (Чарнецкім) ў таронцкім «Тэатры плюс», не прыцягнула ані ўвагі Белафонтэ, ані публікі. Акцёр прапанаваў Кілензу напісаць свой сцэнарый, тым

[1] Усе пераклады – Ю.С.

больш што абодва імкнуліся развянчаць расісцкі міф пра другараднасць чорных амерыканцаў. Кіленз настойваў, што «калектыўны афраамерыканскі літаратурны праект павінен праслаўляць афраамерыканскі народ і садзейнічаць супраціўленню прыгнечанасці, і што гэтае мастацкае выказванне павінна быць напісана на афраамерыканскай мове» [2, с. 239]. Практычна такі ж намер быў і ў Белафонтэ. Ён «планаваў рабіць фільмы, якія паказвалі б чорных з такімі самымі надзеямі, праблемамі, каханнем, як і ў іншых людзей. …Ён планаваў, каб ягоныя чорныя былі тымі людзьмі, якія зрабілі ўнёсак у развіццё навукі, кіравання і мастацтва» [3, с. 161]. На жаль, праект не ажыццявіўся, але дзесяць гадоў жыцця, якія Кіленз правёў, вывучаючы лёс вялікага рускага паэта і яго літаратурную спадчыну, далі свой плён. Так з'явіўся раман «Вялікі чорны рускі», надрукаваны ўжо пасля смерці пісьменніка ў 1989 г. намаганнямі яго жонкі і зяця.

Імя Пушкіна добра вядома чорным амерыканцам. Яно ўвасабляе для іх мастацкі талент, крэатыўнасць і прагу да вольнасці. Ужо ў сярэдзіне XIX стагоддзя творы паэта прыцягваюць увагу абаліцыяністаў і негрыцянскіх інтэлектуалаў, а ў першай чвэрці XX стагоддзя Пушкін зрабіўся сімвалам негрыцянскага інтэлекта, «у той час як яго працы і біяграфія паступова станавіліся часткай афраамерыканскага літаратурнага дыскурсу» [4, с. 248]. У творчасці Л. Хьюза, К. Калена сустракаюцца разнастайныя спасылкі на паэта і яго творы, адчуваецца моцнае ўздзеянне яго ідэй на фарміраванне новага пакалення чорных пісьменнікаў ЗША, што знайшло сваё адлюстраванне ў іх разуменні найважнейшага паняцця для афраамерыканцаў – ідэнтыфікацыі. Для Калена рускі паэт быў «негрыцянскім продкам» у літаратуры.

Зразумела, чаму Кіленза прывабіла асоба Пушкіна. Згодна з яго разуменнем місіі мастака, гэта быў палітычна ангажаваны раман, у цэнтры якога ляжыць праблема самаідэнтыфікацыі паэта. Для чалавека іншай культуры праца над біяграфіяй рускага генія вымагала глыбокага аналізу фактаў яго жыцця і творчасці, руплівага знаёмства з дакументамі, паездак у мясціны, звязаныя з акалічнасцямі яго дзейнасці. Кіленз прыязджае ў Савецкі Саюз, прымае ўдзел у пушкінскіх урачыстасцях у Маскве, Ленінградзе, Пскове і Міхайлаўскім, вывучае даследаванні творчасці паэта, аналізуе пераклады твораў Пушкіна на англійскую мову. Раман набыў форму біяграфічнага рамана, дзе галоўным для пісьменніка, які працуе ў

гэтым жанры, з'яўляецца, на думку Г.В. Казанцавай, «мадэль жыцця гістарычный асобы, дзеля ўвасаблення якой найбольш важнай ёсць гісторыя не знешняга, а ўнутранага (духоўнага) жыцця» [5]. У такім рамане спалучаюцца рэальныя падзеі і вымысел, які, аднак, успрымаецца як верагодны, бо абапіраецца на факт і дапамагае стварыць мастацкі вобраз гістарычнага персанажа.

Беларусі прысвечана шостая частка кнігі, дзе гутарка ідзе пра знаходжанне Пушкіна ў Магілеве. Аналіз тэкста рамана паказвае, што Кіленз быў знаёмы з успамінамі Распопава, што знаходзіць пацверджанне ў дэталях апісання гэтага эпізода, хаця і не заўсёды дакладных. Напрыклад, Распопаў называе сябе Аляксандрам Энгельгардтам (гэта прозвішча яго дзядзькі), князь Абаленскі становіцца Абелінскім, а Магілёў апынуўся «сярод бясконцага зялёнага стэпу» [6, с. 204]. Але ў асноўным пісьменнік прытрымліваецца фактаў, удзяляе ўвагу маршруту паэта, які пасля паўднёвай ссылкі быў вымушаны ехаць пад нагляд паліцыі ў свой родавы маёнтак у Міхайлаўскім. Так ён апынуўся ў беларускім горадзе, дзе мусіў спыніцца на начлег.

Згодна з успамінамі Распопава, ён быў першым чалавекам, які пазнаў Пушкіна і паклікаў калег сустрэцца з паэтам. Падчас гэтай сустрэчы Аляксандр Сяргеевіч, узрушаны захапленнем маладых людзей, якія нават хацелі выкупаць яго ў ванне з шампанскім, прачытаў ім свой верш «Вясёлы пір», але ад ванны адмовіўся, згадаўшы пра яе падчас другой сустрэчы з Распопавым у Міхайлаўскім у 1825 г. [1]. Тут Кіленз практычна паўтарае сцэну, апісаную маладым гусарам, але змяняе акцэнты. Для Рапопава найважнейшым было перадаць абаяльнасць паэта, сілу ўздзеяння яго твораў на маладое пакаленне, для якога ён быў песняром вольнасці. Кіленз імкнецца зрабіць Пушкіна рэвалюцыянерам, які заклікае да звяржэння самаўладства. Гэта адпавядае яго разуменню місіі мастака. Трэба ўлічваць, что пісьменнік належаў да радыкальнай групы афраамерыканскіх дзеячоў культуры, якія адстойвалі прынцыпы «чорнай эстэтыкі». Яны лічылі, што мастацтва чорных амерыканцаў павінна кіравацца ідэяй «Чорнае – гэта прыгожа» і служыць палітычным мэтам барацьбы з расавай дыскрымінацыяй. Паэзія Пушкіна караніцца ў народнай культуры, і піша ён на роднай мове, а не па-французску – мове рускай арыстакратыі, што для Кіленза вельмі паказальна. Таму вобраз Пушкіна ў чорнага пісьменніка нават ў сцэне ў Магілёве адрозніваецца ад традыцыйнага ўяўлення аб паэце, якое склалася ў літаратурнай гісторыі. Ён падкрэслівае рэвалюцыйны

імпэт і радыкалізм генія пры дапамозе ўмела падабраных вершаў. Дух Пушкіна вольны і не ведае межаў, і таму яго паэзія аднолькава дарагая і маладому афіцэру, і студэнту, і юнай дзяўчыне, і простаму селяніну.

Малюючы сцэну спаткання паэта з Распопавым, Кіленз прыводзіць дэталі, ужо вядомыя з успамінаў. У перакладзе ён нават выкарыстоўвае словы, якія прысутнічаюць у тэксце Распопава, адзначаныя курсівам:

Распопаў	Кіленз
– *Вы,* Александр Сергеевич*, верно, меня не узнаете? Я – племянник* бывшего *директора Лицея* – Егора Антоновича *Энгельгардта*; по праздникам *меня брали из корпуса в Царское Село, где вы с Дельвигом заставляли меня декламировать стихи.*	“*You don’t remember me,* sir, but I remember you» The cadet said. “*You are Alexander Sergeievich Pushkin. I am Alexander Engelhard, the headmaster’s nephew. I used to come over to Tsarskoye Selo and you and Delvig* and Pushchin *used to make me recite poetry*.»
Пушкин, обнимая меня, сказал: *— Помню, помню, Саша, ты* проворный *был кадет*.	*Pushkin embraced the young man and exclaimed, “I remember – I remember you very well, Sasha. You were a* versifying *cadet* par excellence!»
Я, *от радости такой неожиданной встречи*, не знал, что делать; *опрометью побежал к гулявшим со мною товарищам известить их, что проезжает* наш дорогой поэт А. С. *Пушкин… Все поспешили* на почту. [1]	Young Engelhard was *so excited he ran off and told his friends and fellow officers that Pushkin was in town. They hurried back* to meet the poet. [6, p. 203]

Натуральна, пісьменнік замяняе першую асобу на трэцюю, бо амаль весь тэкст ідзе ад імя апавядальніка, які апісвае жыццё паэта. Таксама ён апускае маленькія падрабязнасці (імя дырэктара ліцэя, месца спаткання Пушкіна з афіцэрамі – пошта, мяняе слова «проворный» на «кадэт, які піша цудоўныя вершы»), але гэта ні ў якім разе не ўздзейнічае на танальнасць урыўка.

Што да другой часткі гэтай сцэны, то тут пісьменнік дае прастор сваёй фантазіі. Ён адштурхоўваецца ад Распопава, але дадае іншыя акцэнты і ўзмацняе эфект уздзеяння паэта на моладзь, якая жадае дэ-

макратычных перамен у краіне. Афіцэры пілі за здароўе паэта і былі так узрушаны, як быццам ім быў аказаны гонар піць з Яго Вялікасцю – самім царом усея Русі. Кіленз нагадвае эпізод з ваннай з шампанскім, але заканчвае яго не дэкламацыяй верша паэта, як у Распопава, а яго палымянай прамовай з заклікам да рэвалюцыі. Ён нават пачынае прамову словам «Таварышы», якое ў гэтым сэнсе ў XIX стагоддзі не выкарыстоўвалася і пашырылася толькі пасля кастрычніка 1917 г., і патрабуе, каб моладзь рыхтавала народную рэвалюцыю, а не палацавы пераварот, бо галоўнай мэтай патрыётаў Расіі павінна быць вызваленне ўсіх прыгнечаных – «таджыкаў, фінаў, калмыкаў, татар, узбекаў, казакаў, яўрэяў, але асабліва селяніна і так званага велікароса. Уздымайце кожнага рускага на рэвалюцыю. Нават чаркесаў. Усё ў вашых руках!» [6, с. 203].

Гэты эпізод з некалькімі падрабязнасцямі – плён фантазіі Кіленза, але «Вялікі чорны рускі» – не навуковая біяграфія паэта, дзе важная дакладнасць, апора на факты. Жанр мастацкай біяграфіі дазваляе аўтару стварыць атмасферу спаткання, дзякуючы чаму ён пазбег ілюстрацыйнасці, якая, на вялікі жаль, прысутнічае ў рамане. У выпадку з магілёўскай сцэнай фантазія пісьменніка здаецца абгрунтаванай. Пушкінскі верш «Вясёлы пір» выглядаў бы не зусім натуральным і нават банальным у тэксце біялетрызаванай біяграфіі, а прамова Пушкіна перад моладдзю дазваляла адчуць паралелі са знакамітым вершам «Помнік» – паэтычным запаветам вялікага рускага паэта, дзе ён сцвярджае:

Вядомы буду я на ўсёй Русі вялікай,
І імя маё кожны назаве язык,
І горды ўнук славян, і фін, і сёння дзікі
Тунгуз, і стэпаў друг калмык.

За гэта доўга буду любы я народу,
Што лірай лепшыя надзеі абуджаў,
Што ў мой суровы век праславіў я свабоду
І міласць да няшчасных зваў.

(Пераклад М. Танка)

Свабода – вось ключавое слова для Пушкіна, як і для Кіленза. Паказваючы, што для самаацэнкі паэта было вельмі важна яго

этнічнае паходжанне, Кіленз імкнецца пацвердзіць, што толькі ў шматнацыянальнасці і этнічнай разнастайнасці свабодных людзей заключаецца вялікая будучыня Расіі.

На шляху з Магілёва паэт, гледзячы на шырокі прастор беларускай зямлі, спрабуе ўявіць сабе сваю будучыню, якая не можа быць адзелена ад лёсу роднай краіны, дзе ўсе людзі павінны быць роўнымі. А для гэтага трэба змагацца не складаючы рук. Свабода не прыходзіць сама. На першым месцы для пісьменніка, які заўсёды падкрэслівае ідэалагічную накіраванасць мастацтва, – прапагандысцкі пафас, і таму Пушкін Кіленза – не проста рускі паэт. Ён адчувае сябе народным паэтам, ад якога патрабуецца выказаць думкі і надзеі рускага народа ў формах, што вынікаюць з самых крыніц народнага мастацтва. «Яго любіла моладзь Расіі. Ён адчуў макрэчу ў вачах. Усё ж моладзь – гэта будучыня Расіі і адзіная надзея, што ў Расіі ёсць будучыня. І перамены» [6, p. 203].

Маштаб асобы рускага паэта велізарны. Перад афраамерыканцам Кілензам стаялі цяжкія задачы. Чалавеку з краіны, дзе ніколі не было радавой арыстакратыі, было няпроста пранікнуць у дух расійскага грамадства першай трэці XIX стагоддзя. З іншага боку, ён на генетычным узроўні ведаў, што такое рабства – аналогія прыгоннага права ў Расіі. Гэтым можна растлумачыць асаблівую ўвагу, якую пісьменнік надае людзям з нізоў, рускаму мужыку. Дзякуючы сувязям с простымі людзьмі, паэзія Пушкіна набывае свабодалюбны характар і незвычайную глыбіню. Кіленз час ад часу вольна інтэрпрэтуе факты пушкінскай біяграфіі, выкарыстоўвае не заўсёды лепшыя варыянты перакладаў, за кошт чаго губляецца музычнасць і незвычайная празрыстасць вершаў Пушкіна. Тым не менш, пры дапамозе спалучэння фактычнага і вымысленага, публіцыстычнага і лірычнага Кіленз стварае яскравы і прывабны вобраз гістарычнай асобы – вялікага рускага паэта.

Такім чынам, дзякуючы кнізе англамоўны чытач знаёміцца з чалавекам, які стварыў сучасную рускую літаратуру і літаратурную мову і стаў сімвалам прагі да свабоды. І асобны раздел у апавяданні пра станаўленне паэта належыць яго кароткаму, але вельмі важнаму досведу знаходжання ў летнім Магілёве, дзе ён убачыў сваё прызначэнне.

Літаратура

1. Распопов, А.П. Встреча с А.С. Пушкиным в Могилеве в 1824 г. / А.П. Распопов. – Режим доступа : http://pushkin.niv.ru/pushkin/vospominaniya/vospominaniya-46.htm. Дата доступа : 15.07.2013.
2. Gilyard, K. John Oliver Killens: a life of Black literary activist / K. Gilyard. – Athens, GA: University of Georgia Press, 2010. – 418 p.
3. Fogelson, G. Harry Belafonte: Singer & Actor / G. Fogelson. – Los Angeles: Holloway House Books, 1991. – 222 p.
4. Lounsbery, A. "Bound by Blood to the Race»: Pushkin in African American Context / A. Lounsbery // Under the sky of my Africa : Alexander Pushkin and blackness / ed. by Catharine Theimer Nepomnyashchy, Nicole Svobodny, and Ludmila A. Trigos. – Evanston, IL : Northwestern University Press, 2006. – P.248–278.
5. Казанцева, Г.В. Беллетризованные жизнеописания В.П. Авенариуса в контексте эволюции биографической прозы / Г.В. Казанцева. – Режим доступа : http://www.dissercat.com/content/belletrizovannye-zhizneopisaniya-v-p-avenariusa-v-kontekste-evolyutsii-biograficheskoi-prozy#ixzz2ZNlM8fXYY. – Дата доступа : 18.07.2013.
6. Killens, J.O. Great Black Russian: A Novel on the Life and Times of Alexander Pushkin / J.O. Killens. – Detroit: Wayne State University Press, 1989. – 391 p.

Ірына Савелава
(Мінск)

ЭСТЭТЫЧНЫ ПАДЫХОД ДА ПЫТАННЯ ФАРМАВАННЯ АДУКАЦЫЙНАЙ ПРАСТОРЫ Ў КАНТЭКСЦЕ ПОЛІКУЛЬТУРНАСЦІ

У аснове прапанаванай канцэпцыі ляжыць тэза У.С. Біблера аб тым, што сучасная культура з'яўляецца сутыкненнем радыкальна розных логік, розных спосабаў разумення. Чалавек культуры – гэта індывід, які спалучае ў сваім мысленні і дзейнасці розныя самастойна існуючыя (якія не зводзяцца адна да адной) культуры, формы дзейнасці, каштоўнасныя, сэнсавыя цэнтры [2]. Паводле У.С. Біблера, логіка разумення свету ў гістарычным аспекце закліканая перавесці хаос у космас, аграніць яго нявызначанае. У гэтым складаўся антычны сэнс паняцця, антычны цэнтр ідэі разумення. Размова ідзе аб прайграванні рэчаў у розуме ў якасці элементарных непадзельных вузлоў (апорий) сапраўднага мыслення.

У сваю чаргу для сярэднявечнага Розуму ўсведамленне прадмета мыследзейнасці ажыццяўлялася праз далучэнне яго да ўсеагульнага творцы, да ўсеагульнага суб'екта. Сэнс прычашчэння Розуму да ўсеагульнага Творцы быў у актуалізацыі мізэрнасці самабыцця, у актуалізацыі зверхіснага быцця, існага па-за формай, па-за эйдасам, па-за ўласнай сутнасцю.

Веды аб рацыянальнасці міру – прадмет логікі ў Новы час. Уяўленне аб тым, як свет можа дзейнічаць замест мяне, замяняючы маё ўменне, найбольш асэнсавана ў «Логіцы» Гегеля.

Сіла ўздзеяння – не ў чалавеку і яго непаўторнасці і нават не ў адукаванасці, а ў здольнасці (лепш сказаць – у спосабе) ужываць усеагульную сілу грамадскага суб'екта, у здольнасці быць месцам актуалізацыі і фундаментам нейкага ўсеагульнага аб'ектыўнага руху [3].

Найважнейшы этап чалавечай дзейнасці – гэтае станаўленне культуры, калі чалавек вызваляецца ад арганічнай прыхільнасці да

ўласнай жыццядзейнасці. У культуры чалавек стварае сваю выяву як нешта асобнае, якое адлучаецца ад яго цела, як сваё быццё па-за сабой, у свеце [3]. Магчымасць адхілення ад самога сябе і ўдзеяння на ўласную жыццядзейнасць – крыніца стварэння асобы, крыніца той раздвоенасці самасвядомасці, якая складае, можа быць, найбольш глыбокае вызначэнне (пэўнасць) чалавечага мыслення. Прылады, жыллё, мастацтва, напісанае слова – вось будаўнічыя камяні культурнага быцця, якія з'яўляюцца для мяне прадметам дзейнасці і мыслення.

Традыцыя дыялогу ў культуры ад старажытнаегіпецкага «Гутаркі расчараванага са сваёй душой», «Вавілонскай тэадыцэі», дыялогаў Сакрата, каанаў дзэн, дыялагічнасці Дастаеўскага і далей нясе ў сабе важнае адрозненне ад маналагізму, які ёсць верай у сілу перакананння. Гэтым адрозненнем з'яўляецца «незавершаная матрыца» (М.М. Бахцін), якая прадугледжвае набыццё ў выніку дыялогу ўласнай перакананасці ў сіле Жыцця.

Такім чынам, у сучасных культурных і сацыяльных зрухах выяўляецца, а ў філасофскіх і культуралагічных даследаваннях фіксуецца зусім не катастрофа розуму, а нейкі іншы феномен. Культура ўяўляе сабой нейкае «шматлікае мноства» розных форм разумення, якія адрозніваюцца адна ад адной карэнным чынам, або, калі ўзяць супастаўленне з іншай сферы, складаны кантрапункт самастойных Розумаў, розных адказаў на розным чынам пастаўленае пытанне: «Што азначае разумець...» – сябе, іншых людзей, рэчы, свет? Дыялектыка паняцця «быць» азначае наступнае: «быць» – азначае быць шматлікім, «быць» – азначае і быць адным цэлым, адзіным, замкнёным на сабе. Прычым гэтая загадка і гэтая разгадка была нейкім«двурожнікам» [3].

Складанасць і праблемны характар пытанняў, звязаных з фармаваннем полікультурнасці як нормы сацыякультурнага быцця ў сучасным свеце, патрабуе новага падыходу ў адукацыі. Разуменне працэсу адукацыі як стварэння мадэляванай рэальнасці, адукацыйнай прасторы як сферы разумення, усведамлення свету і стварэння новых выяў патрабуе іншай формы логікі – дыялогікі (У.З. Біблер). Дыялогіка – логіка зносін – «логіка, якая стварае». Гэтая новая форма логікі дазваляе ажыццяўляць міжкультурны дыялог, ствараць прастору для разумення не па правілах «выключанага трэцяга», а метадам узаемадапаўнення сэнсаў, і тым самым узбагачаць і развіваць і

культуру, і чалавечую супольнасць. Адпаведна, задача дыялагічнай творчасці – пабудаваць сваю думку з чужых слоў.

У дадзеным выпадку можна гаварыць аб канцэптуалізацыі становішчаў эстэтычнага падыходу ў адукацыі. Дадзены падыход патрабуе разумення адрознення адукацыі і навучання, асэнсавання ролі і прызначэння педагога, іншага ўяўлення аб самім працэсе адукацыі. Развіццё і станаўленне эстэтычнага падыходу магчымае ў тым выпадку, калі педагог разумеецца як аўтар (мастацкага) педагагічнага са-быцця (У.І. Слабодчыкаў), а адзінка практыкі адукацыі – як акт творчасці, «які пераадольвае пазнавальную і эстэтычную бясконцасць» (М.М. Бахцін) [1].

Сучасную адукацыю можна разглядаць як сферу мадэлюемай па законах творчага акту рэальнасці. А пытанні стварэння выяў, аксіялагічны аспект, правілы мастацкай творчасці і «шляхі, на якіх можна дасягнуць уздзеяння прыгажосці» (Шапенгаўэр), знаходзяць сваё адлюстраванне ў эстэтычных ведах.

Разуменне эстэтыкі як метадалагічнай дысцыпліны, якая разглядае «эстэтычны аб’ект як нейкі ўзор быцця» (Г. Марпуга-Тальябуэ), а педагога як творцу мастацкай рэальнасці і чалавека, які ўвасабляе гэтую рэальнасць у жыццё, дазваляе абгрунтаваць эстэтычны падыход як адзін з важнейшых, які адпавядае сучасным патрабаванням да адукацыі.

У сваю чаргу, мастацтва з’яўляецца формай мыслення, без якой чалавечая свядомасць не існуе, як не існуе свядомасці з адным паўшар’ем. Навука і мастацтва – гэта як бы два вокі чалавечай культуры. Менавіта іх адрозненне (і раўнапраўе) ствараюць аб’ёмнасць нашых ведаў. Калі навука займаецца тым, што паўтараецца і заканамерна – усё заканамернае – гэта тое, што можна прадказаць. Прадказальныя працэсы ідуць па загадзя вылічальных заканамернасцях, а потым наступае нейкая кропка, калі рух уступае ў непрадказальны момант і аказваецца на скрыжаванні як мінімум двух, а практычна – вялікай колькасці дарог. Раней мы б сказалі, што можам вылічыць верагоднасць, з якой мы пойдзем у той або іншы бок. Але ў тым і справа, што, на глыбокую думку Прыгожына, у гэты момант верагоднасць не спрацоўвае, спрацоўвае выпадковасць. І вось тут мы сутыкаемся з неабходнасцю мастацтва.

Ідэя ўключэння мастацкага спосабу асэнсавання і пабудовы свету ў архітэктоніку культуры знайшла сваё ўвасабленне ў работах

М.М. Бахціна і У.С. Біблера, у якіх гаворка ідзе аб эстэтычным падыходзе як спосабе разумення «свету іншых людзей». Ключавым момантам эстэтычнага падыходу з'яўляецца пазіцыя чалавека як аўтара і ўдзельніка мастацкай падзеі, калі праяўленні ўзаемадзеяння чалавека і навакольнага свету тлумачацца як магчымыя мастацкія падзеі. Эстэтычны падыход уключае ў сябе наступныя кампаненты: «ажыўленне» прасторы мыслевобраза, «ачалавечванне» – гэта першая стадыя, наступны этап – эстэтычна актыўная дзейнасць, г.зн. «складванне міфа», далей – аналіз «мастацкай» прасторы, г. зн. мадэлюемай карціны свету (М.М. Бахцін).

Мадэлюемая рэальнасць утрымлівае каштоўнасны кантэкст, які ажыццяўляецца праз асобу самога педагога, дзе ён, як аўтар педагагічнай падзеі, павінен умець займаць у адзін і той жа час тры пазіцыі: 1) у сярэдзіне падзеі; 2) па-за падзеяй; 3) рэфлексіўную пазіцыю. Важна, каб педагог меў распрацаваную канцэпцыю свайго шматлікага «Я», якоя дазваляе зразумець шматлікую сутнасць і цэльнасць іншых суб'ектаў працэсу з мэтай стварэння прасторы, у якой можа адбывацца абмен мыслевобразамі і ўзнікаць сітуацыя вучэннянавучання, а таксама выхавання, якія з'яўляюцца базавымі працэсамі адукацыі. Структураванае шматлікае «Я», з дамінантай самапавагі, дазваляе педагогу стварыць сітуацыю даверу.

Акрамя ўмення знаходзіць гармонію з навакольным светам і самім сабой, педагог павінен валодаць асобымі рысамі чалавека, які стварае: чуласцю да навакольнага, уражлівасцю, уменнем карыстацца вынікамі складанага працэсу ўнутранай апрацоўкі матэрыялу, які атрымліваюць звонку, здольнасцю вобразна, ясна і эмацыйна, выразна «аддаваць» апрацаваны матэрыял, узяты з рэчаіснасці, але афарбаваны суб'ектыўнымі характарыстыкамі асобы педагога. «Якраз другая рыса гэтага працэсу – унутраная пераапрацоўка – больш за ўсё родніць мастака і мысліцеля: ёю пазначаецца эмацыйны аналіз і сінтэз, пераключэнне матэрыялу, які назіраецца, у вобразы і ў новую сістэму паняццяў» [9], – так апісаў працэс пераўтварэння рэальнасці ў мастацкую А.У. Луначарскі ў сваім артыкуле «Гейнэ-мысліцель». У адукацыйным працэсе гэтыя два метады варта дапоўніць трэцім, прапанаваным яшчэ Я. А. Каменскім – сінкрызісам. «Пры сінкрызісе супастаўляюцца цэлыя з цэлымі і часткі з часткамі паралельна… Супастаўленне растлумачвае» [6], і гэта дазваляе тое, «што нябачна само па сабе, разглядаць у сваім падабенстве» [7].

Людзям неабходны вопыт суперажывання, які засноўваецца не толькі на асабістым вопыце, але і вопыце існаванняў і суперажыванняў папярэдніх пакаленняў. Лаўкадзіа Хэрн у кнізе «Душа Японіі» разважае аб успадкаванай памяці: «Успадкаваная памяць – не таямнічы і загадкава-містычны ўспамін аб дэталях ранейшага жыцця – а ў якасці малюсенькага прыросту да псіхалагічнага жыцця, якое суправаджаецца ледзь прыкметнымі зменамі ў структуры ўспадкаванай нервовай сістэмы. З адзінкавасці простых пачуццяў, якія на мільёны гадоў старэйшыя за нас, без сумнення, выраслі ўсе пачуцці і здольнасці чалавецтва»[16].

І сёння, як паказалі даследаванні заходніх навукоўцаў Дэніэла Гоўлмена, аўтара кнігі «Працаваць з эмацыйным інтэлектам», і Джэка Кенфілда, аўтара кнігі «Праца з сэрцам» з серыі «Курыны бульён для душы», для паспяховай сацыялізацыі не дастаткова інтэлекту, тэхнічных навыкаў і здольнасцей. У апошнія гады многія навукоўцы зрабілі здагадку аб існаванні эмацыйнага інтэлекту (*emotional intelligence*). Ён дапаўняе той тып інтэлекту, які звычайна вымяраецца з дапамогай тэстаў для вызначэння каэфіцыента разумовага развіцця на Захадзе. Амерыканскія псіхолагі Пітэр Салавей і Джон Майер, якія прапанавалі гэтую канцэпцыю ў 1990 годзе, вызначылі эмацыйны інтэлект як здольнасць успрымаць, разумець, выяўляць і кантраляваць свае эмоцыі [12].

У Кітаі сапраўдным веданнем традыцыйна лічыліся сацыяльна значныя дзейсныя веды, якія павінны былі прыносіць свайму ўладальніку жыццёвы поспех («*Чжи*» – «кіраваць», «ведаць» [5]). Людзі, якія валодаюць развітым эмацыйным інтэлектам, могуць выкарыстоўваць свае эмоцыі для кіравання свядомасцю і паводзінамі і здольныя дакладна адрозніваць пачуцці іншых.

Даніэл Гоўлмен пашырыў гэтую канцэпцыю, далучыўшы агульныя сацыяльныя навыкі. Удасканаленне асобасных якасцей, стварэнне ўмоў для вырошчвання і «росквіту» эмацыйнай сферы – гэта задачы сучаснага грамадства. Для выканання гэтых задач вельмі важна вызначыць, якім чынам можна прыступаць да іх рашэння. Заходняе грамадства прапаноўвае стварэнне «карт успрыняцця» як своеасаблівых даведнікаў і «канцэптуальнай рамкі» як накірунак руху, але ў культуры чалавецтва існуе вядомы ў Японіі старажытны прынцып камунікацый, назва якому *ishindeshin* – гутарка ад сэрца да сэрца. «У японскай традыцыі зносіны арыентаваны на ўспрыманне ваганняў, якія свед-

чаць аб унутраным стане суразмоўцы, інтуітыўным прадчуванні яго рэакцыі на сказанае. Іншымі словамі, на асабліва беражлівае стаўленне да суразмоўцы. Сыход у дыялог ад напружанасці і канфліктнасці» [11].

Сіла мастацтва заключаецца ў тым, што «яно дае нам выбар там, дзе жыццё выбару не дае» [8]. Менавіта мастацкі вобраз больш дасканалы за рэальныя прататыпы, так як дае магчымасць кожнаму «прымераць» яго да сябе. Святло, якое дорыць чужая чыстая думка, звязвае людзей, якія жывуць у прасторы культуры.

Абапіраючыся на культурныя каштоўнасці, філасофія адукацыі мяркуе, што яе падмуркам становіцца аксіалагічная праблематыка: «...Абсалютнай універсальнай, якая падыходзіць для ўсіх часоў і народаў, сістэмы каштоўнасцей няма... Разам з тым можна і трэба гаварыць аб найбольш прымальнай, гуманнай, прагрэсіўнай сістэме каштоўнасцей» [13].

У светаўспрыманні і светаадчуванні каштоўнасці набываюць асобасна-эмацыйную афарбоўку. Праблемай ва ўзаемадзеянні людзей з'яўляюцца «разыходжанні паміж дэкларуемымі каштоўнаснымі арыентацыямі свядомасці і сэнсамі, якія рэальна пабуджаюць дзейнасць чалавека» і могуць тлумачыцца «цэлым шэрагам фактараў: недастаткова структураванай сістэмай асобасных сэнсаў, слаба развітай рэфлексіяй, разузгадненнем каштоўнасных арыенціраў. Побач з каштоўнаснымі арыентацыямі, якія больш ці менш адэкватна адлюстроўваюць уласныя асобасныя каштоўнасці суб'екта, у яго свядомасці адлюстроўваюцца каштоўнасці іншых людзей, вялікіх і малых сацыяльных груп, а таксама каштоўнасныя стэрэатыпы і ідэі, што адносяцца да «Я-вобразу» [14].

Па сутнасці, праблемай з'яўляецца няўменне канструяваць, усведамляць і рэпрэзентаваць сваё ўласнае «Я». «Трэба навучыцца задаваць сабе простае, але драматычнае пытанне: хто я? Толькі прыводзячы сябе ў рух, мы дойдзем да вечнай крыніцы нашых «часовых» цяжкасцей. «Не паставіўшы сябе пад пытанне, прымаючы сябе за відавочную дадзенасць, мы не зможам зрушыцца ні ў мінулае, якое прагнем зразумець, ні ў будучае, якое імкнемся стварыць» [10]. Працуючы над стварэннем, асэнсаваннем і рэалізацыяй прафесійнага «Я-вобразу», як асновы ўласнай полікультурнай кампетэнтнасці, педагогу варта звярнуць увагу на разуменне «Я» ў тэорыі Міхаіла Бахціна. «Бахцінскае «Я» ніколі не поўнае, паколькі яно можа існаваць толькі дыялагічна. «Я» – гэта не субстанцыя і не сутнасць як такія. Але яно

існуе толькі ў напружаных суадносінах з усім іншым і, што асабліва важна, у суадносінах з іншымі «Я».

Метадалагічнай асновай у фарміраванні прафесійнага «Я-вобразу» педагога з'яўляецца міждысцыплінарны падыход, які ў дадзеным выпадку экстрапалюе веды псіхалогіі і эстэтыкі ў сферу педагогікі. Фарміраванне прафесійнага «Я-вобраза» педагога і тым самым яго полікультурнай кампетэнтнасці як асновы ўзгаднення сэнсаў і каштоўнасцей мае абгрунтаванне ва ўмовах павышэння кваліфікацыі педагагічных кадраў.

Метадалагічным патрабаваннем у арганізацыі працэсу такога павышэння кваліфікацыі выступае стварэнне ўмоў для спасціжэння педагогамі разнастайнасці свету, выкладзенага мовай мастацтва, праз засваенне культурных універсалій як структурных адзінак гэтай разнастайнасці, або, іншымі словамі, фарміраванне «кодаў высокай узгодненасці» [19] з мэтай мадэлявання слухачамі ўласнай педагагічнай дзейнасці ў полікультурнай адукацыйнай прасторы. Забеспячэнне гэтых патрабаванняў мае на ўвазе раскрыццё педагогамі падчас павышэння кваліфікацыі свайго творчага патэнцыялу, рэсурсам чаго выступае стварэнне прафесійнага «Я-вобразу», які ствараецца на засваенні базавых паняццяў мовы культуры і ўніверсальных прынцыпаў эстэтыкі.

Мастацтва нельга аднесці да сферы забаў ці наглядных ілюстрацый да высокіх маральных ідэй. Мастацтва – форма мыслення, без якой чалавечай свядомасці не існуе, як не існуе свядомасці з адным паўшар'ем [8]. Мадэлюючы сваю педагагічную дзейнасць у сітуацыі палікультурнасці, сучасны педагог павінен разумець, што ён уступае ў дыялог з Іншым. Дзеля прадуктыўнасці гэтага дыялогу і стварэння сітуацыі ўзгаднення сэнсаў неабходна развіццё не толькі рацыянальнага інтэлекту, але і эмацыйнага. Вера, Надзея, Каханне, Адказнасць, Давер, Сумленне – вось тыя дамінанты, на якія варта звярнуць увагу ў адукацыйным працэсе.

Метадалогіяй эстэтычнага падыходу з'яўляецца канцэпцыя «жывых ведаў» – педагагічнай катэгорыі, якая характарызуецца спосабам пабудовы ўласнага творчага вопыту. Жывыя веды, як і паэзія, «адкрываюць вочы, накіраваныя ўнутр» (У. Блэйк).

Тэрмін «жывыя веды» з'явіўся ў пачатку XX стагоддзя ў працах Г.Г. Шпета і З.Л. Франка. Галоўнымі прыкметамі «жывых ведаў» з'яўляюцца адкрытасць і недасказанасць, яны будуюцца на сувязі навукі і мастацтва [4].

Зыходзячы з гэтай канцэпцыі, асноўнымі накірункамі ў стварэнні мадэлюемай мастацкай рэальнасці з'яўляюцца змест, форма, вось, рытм, працэс рэфлексіі. Гэтыя кампаненты, выкладзеныя як катэгорыі і прынцыпы эстэтыкі, дазваляюць педагогам разумець законы мастацкага канструявання рэальнасці, што ў выніку дазволіць педагогу-творцу ствараць гармонію свету ў дыялогу з ім.

Змест. Крыніцамі «жывых ведаў» (па У.П. Зінчанка) з›яўляюцца суадносіны паміж ведамі і няведаннем, якія пастаянна змяняюцца (эфект незадаволенасці (псіхалогія), эфект недасказанасці (мастацтвазнаўства); унутраная супярэчлівасць ведаў, якая пабуджае да мінімалізацыі іх, або да абвастрэння супярэчнасцяў, давядзення іх да абсурду, выбуху і перабудовы ведаў, да стварэння новай парадыгмы; суадносіны паміж разуменнем і неразуменнем. Веды, якія можна прадстаўляць як канцэптуальную мадэль свету, можна ўяўляць як тэкст і вобраз у фарміраванні адукацыйнай прасторы. Тэкст (ад лац. *textus* – тканіна, спляценне, сувязь, спалучэнне) – звязаная і поўная паслядоўнасць знакаў. Але факты, навуковыя паняцці, заканамернасці, правілы і г. д. як існуючыя аб'екты вывучэння або структурныя адзінкі інфармацыі ў адукацыі, пазбаўленыя эмацыйнага складніка ўспрыняцця інфармацыі, калі яны перадаюцца абстрактнымі формамі. Вобраз жа – гэта парадак, спосаб, сувязь, арганізацыя той або іншай карціны свету, што ўключае ў сябе эмацыйны складнік, які неабходны ў працэссе фарміравання і выхавання пачуццяў.

Форма. Для стварэння, выкладання канцэптуальнай карціны свету і пераўтварэння яе ў мастацкую неабходна авалодванне педагогамі мовамі, якія апісваюць рэальнасць. Важнейшым арганізуючым кампанентам мастацкай формы, які надае ствараемай карціне свету ў працэсе адукацыі адзінства і цэльнасць, супадпарадкоўваючы яго элементы адзін аднаму і ўсёй задуме мастака, з'яўляецца кампазіцыя. Кампазіцыйнае рашэнне звязана з размеркаваннем мыслевобразаў у прасторы, устанаўленнем прапорцый, расстаноўкай сэнсавых акцэнтаў і г. д. Як вядома, у эстэтыцы існуюць пэўныя правілы – законы кампазіцыі. Выкарыстанне гэтых законаў падчас выкладання з'яўляецца неабходным элементам рэалізацыі эстэтычнага падыходу.

Вось. Стварэнне сітуацыі даверу і асабістая адказнасць педагога за вобразы, якія ён стварае, з›яўляюцца тым стрыжнем, вакол якога будуецца ўвесь адукацыйны працэс. Асновай дыялогікі высту-

пае культурная ўніверсалія даверу. «Дабрабыт краіны, а таксама яе канкурэнтная здольнасць на фоне іншых краін вызначаецца адной універсальнай характарыстыкай – уласцівым грамадству ўзроўнем даверу»[15].

Рытм. «Я прыйшоў да разумення, што рытм стварае рэальнасць» [18]. Рытм можна разумець як структуру паслядоўнасцей, якая пракладаюць шлях у часе. У музыцы існуюць дзве асноўныя характарыстыкі тэмпу: *tempo giusto; ad libitum, rubato*, якія дазваляюць унікнуць ва ўнутраную сутнасць працэсаў абагульнення і персаніфікацыі карцін свету.

Працэс рэфлексіі. Істотная прыкмета мастацкага мыслення – гіпатэтычнасць, здольнасць думаць верагоднасцямі. Сродкам прадуктыўнага ўяўлення, якое выступае ў мастацкай дзейнасці своеасаблівым каталізатарам творчай думкі, удаецца будаваць гіпотэзы, праясняць фрагменты «нябачнай» рэальнасці. Канструктыўны характар мастацкага мыслення непарыўна звязаны з уменнем «бачыць свет цэласна, асвойваць яго сімультанна (забяспечваючы мысленны ахоп разнастайнасці), адкрываць новыя неспадзяваныя сувязі» [17].

У сваю чаргу, рэфлексія (ад лац. *reflexio* – зварот назад) – працэс самапазнання суб'ектам унутраных псіхічных актаў і станаў. Рэфлексія – гэтае ўсведамленне спосабаў дзейнасці, выяўленне адукацыйных прырашчэнняў. Рэфлексія дапамагае педагогам сфармуляваць вынікі, вызначыць мэты далейшай работы, адкарэктаваць свае наступныя дзеянні. Рэфлексія звязана з вельмі важным дзеяннем – мэтавызначэннем.

Неабходна зразумець, што мэтай адукацыі з'яўляецца стварэнне цэльнай карціны свету ў суб'ектаў адукацыі, г.зн. у педагогаў, навучэнцаў (у кантэксце станаўлення «чалавека культуры») і, такім чынам, у грамадства. З аднаго боку, эстэтычны падыход дазваляе арганізаваць працэс адукацыі з пазіцый культуры. З іншага боку, эстэтычны падыход дазваляе рэалізоўваць працэс адукацыі з улікам не толькі ўзнаўлення правіл культуры, але і зыходзячы з уласнага духоўнага вопыту.

Літаратура

1. Бахтин М.М. К философии поступка. Автор и герой в эстетической деятельности // Философия и социология науки и техники : Ежегодник 1984–1985. – М., 1986.

2. Библер, В.С. Школа диалога культур, Кемерово, 1992.
3. Библер, В.С. От наукоучения – к логике культуры (два философских введения в двадцать первый век). – М. : Изд-во политической литературы, 1991.
4. Зинченко, В.П. Психологическая педагогика : материалы к курсу лекций. Ч. I. Живое Знание. – Самара, 1998. – 216 с.
5. Кобзев, А.И. О философско-символическом смысле образов природы в китайской поэзии / А.И. Кобзев // Проблема человека в традиционных китайских учениях. М. : Наука, 1983. – С. 150.
6. Коменский, Я.А. Панавгия. Избранные педагогические сочинения: в 2 т. – Т. 2 / Я.А. Коменский. – М. : Педагогика, 1982. – 576 с.
7. Коменский, Я.А. Новейший метод языков. Избранные педагогические сочинения: в 2 т. – Т. 1 / Я.А. Коменский. – М. : Педагогика, 1982. – 656 с.
8. Лотман, Ю.М. О природе искусства / Ю.М. Лотман // Vivos Voco [Электронный ресурс] – Режим доступа: http://vivovoco.rsl.ru/VV/PAPERS/LOTMAN/LOTMAN05.HTM
9. Луначарский, А.В. Гейне-мыслитель / А.В. Луначарский. Силуэты. – М. : Молодая гвардия, 1965. – 544 с.
10. Мамардашвили, М.К. Как я понимаю философию / М.К. Мамардашвили // Электронная библиотека LibOk.Net [Электронный ресурс] – Режим доступа : http://www.libok.net/view/11653/27
11. Мелодия для флейты : интервью Г. Гвоздевской корреспонденту Е. Узуновой // Alma mater: ВВШ. – 2000. – № 4. – С. 27–31.
12. Паркин, М. Сказки для коучинга / М. Паркинг. – М. : Добрая книга, 2009. – 303 с.
13. Розов, Н.С. Конструктивная аксиология и интеллектуальная культура будущего // Философия образования для XXI века. – М., 1992. – С. 50.
14. Сергиенко, Н.Л. Сознание и культура: анализ смысловой организации : автореф. дисс. … – Краснодар, 2002.
15. Фукуяма, Ф. Доверие / Ф. Фукуяма. – М. : Ермак, 2004.
16. Хэрн, Л. Душа Японии / Л. Хэрн. – М. : Муравей, 1997. – 352 с.
17. Эстетика : словарь / под общ. ред. А.А. Беляева [и др.]. – М. : Политиздат, 1989. – 447 с.
18. Rabindranth Tagore to Rani Mahalanobis. November 1928, trans. Khitish Roy, in Neogy, p. 79–80
19. Roberts, J.M. Butler County Eight Ball: A Behavioral Space Analysis / J.M. Roberts, G. Chick // Sports, Games and Play: Social and Psychological. – Viewpoints. Hillsdale, 1979.

Ігар Харытонаў
(Мінск)

МІЖКУЛЬТУРНЫ ДЫЯЛОГ І НАЦЫЯНАЛЬНАЯ ІДЭНТЫЧНАСЦЬ

Базавым складнікам макрасацыяльнай ідэнтычнасці заўжды з'яўляўся працэс дыферэнцыяцыі сваёй групы ад іншых. Дыферэнцыяцыя здзяйсняецца праз параўнанне і размежаванне. Пры параўнанні вылучаюцца як фармальныя, так і нефармальныя адметныя рысы сваёй і іншых груп. Зразумела, што працэс размежавання павінен ажыццяўляецца толькі на падставе дыялогу.

Калі разумець пад міжкультурным дыялогам факт узаемакантакту паміж рознымі культурамі, не звяртаючы ўвагі на характар гэтага кантакту і ўзаемадзеяння, то можна казаць, што такі дыялог дае матэрыял для ўсведамлення сваіх асаблівасцей, а значыць, размежавання з іншымі групамі. Але лічыць, што міжкультурны дыялог – адзіная прычына размежавання і нават патэнцыяльна вынікаючых з гэтага размежавання канфрантацый і адмоўнага стаўлення, было б не слушным. Калі размежаванне становіцца занадта паглыбленым і моцным, то яно, насамрэч, перастае быць звязаным з міжкультурным дыялогам.

У такім выпадку размежаванне становіцца ўцёкамі ад дыялогу, падставай для яго разрыву. Пры гэтым можа сцвярджацца, што ўсё гэта ў выніку таго, што даведаліся пра адмоўныя бакі, «злыя» характар і памкненні іншай культуры і краіны, пра несумяшчальнасць светапоглядаў і побыту, культурных традыцый. Часта пры такім падыходзе іншым народам, культурам прыпісваюцца пачварныя і агідныя, амаральныя і бесчалавечныя рысы. Характэрнымі для такой формы размежавання з'яўляюцца стэрэатыпізацыя, прымітывізацыя і дэманізацыя ўяўленняў. Стэрэатып, пераважна негатыўнага зместу, пачынае жыць сваім жыццём, становіцца «персанажам» культурнай прасторы, што вынайшла яго. З прычыны адсутнасці дыялогу з цягам часу розніца паміж уяўленнямі і стэрэатыпамі аб нейкай культуры, народзе, краіне і сапраўдным іх станам толькі павялічваецца. Вынікам такога разрыву становяцца памнажэнне канфліктаў, паглы-

бленне сітуацый разрыву, страты ад нерэліазаваных магчымасцей партнёрства.

У «Белай кнізе па міжкультурным дыялогу» Савета Еўропы, калектыўным праграмным дакуменце-рэзалюцыі, дзе падаюцца погляды на значэнне, значнасць, умовы і перспектывы міжкультурнага дыялогу, таксама падкрэсліваецца, што адсутнасць дыялогу вядзе да стэрэатыпных прадузятасцяў, стварае атмасферу ўзаемнай падазронасці, напружанасці, трывогі, спрыяе неталерантнасці і дыскрымінацыі, прыводзіць да вымяшчэння праблем на меншасцях. Адзначаецца, што ў гісторыі Еўропы адсутнасць дыялогу, адмова ад яго заўжды мела катастрафічныя вынікі [1, с. 16].

Вядома, што нацыянальныя дзяржавы ў сваёй ідэалогіі часта выкарыстоўвалі падыход узмацнення размежавання на шкоду дыялогу. Не складана знайсці шматлікія выпадкі шавіністычнай і неталерантнай рыторыкі на глебе культурнай, этнічнай, палітычнай і канфесійнай розніцы з тымі ці іншымі краінамі.

Даводзіцца прызнаваць такія працэсы дастаткова натуральнымі. Нельга адмаўляць той ці іншай краіне, культуры ў праве на размежаванне, часам нават і досыць жорсткае, з іншымі культурамі, краінамі. Адзінае, чаго не варта забываць, – без захавання сапраўднага міжкультурнага дыялогу такія працэсы рызыкуюць перайсці ў сферу безвыходнай канфрантацыі, відавочнай памылковасці і неадпаведнасці.

Можна заўважыць, што апошнім часам ў дыскурсе беларускай нацыянальнай ідэнтычнасці сустракаецца шмат чаго рэзкага ў дачыненні да іншых культур і краін, што, дарэчы, часта падаецца як нармальная рэакцыя на заганы гэтых краін і культур. Пры гэтым фармальна ад міжкультурнага дыялогу, дыялогу наогул не адмаўляецца ніхто. Тут выяўляецца яшчэ адна своеасаблівая «форма» міжкультурнага дыялогу, якая, насамрэч, разам з фактычнай адмовай ад дыялогу на карысць канструяванай стэрэатыпізацыі, таксама з’яўляецца адыходам ад яго. Гэтую форму ўмоўна можна назваць аднабаковым «міжкультурным дыялогам», маналагічным дыялогам, які таксама часта характарызуецца дыктатам стэрэатыпаў і жаданнем знаходзіць толькі кепскае.

Такі «міжкультурны дыялог» арыентаваны, перш за ўсё, на тое, каб паказаць іншым, якія нейкія краіна і культура ёсць развітыя і дасканалыя, на ўтойванне ўласных недахопаў і заганаў («пабачыць свет,

каб сябе паказаць» (без «і іншых паглядзець»). Часта такое памкненне прыводзць ці да пабудовы «пацёмкінскіх вёсак», ці да натуральнага ўвядзення ў зман як саміх сябе, так і патэнцыйных партнёраў, якія маглі б падзяліцца карысным досведам, але, прыгнечаныя пампезнасцю і нежаданнем слухаць, вырашаюць сціпла прамаўчаць.

Асобнай праявай такога падыходу могуць быць сваеасаблівыя, зняважлівыя кантакты са слабейшымі партнёрамі, пры якіх прытрымліваюцца ментарскага стылю паводзін, а таксама пазбягаюць непрыемных момантаў, якія маглі б мець месца пры кантактах з развітымі краінамі і культурамі.

Такім чынам, міжкультурны дыялог, які становіцца сродкам абсалютызацыі ўласнай нацыянальнай ідэнтычнасці, насамрэч, можа стаць сродкам яе прафанацыі і, натуральна, пагражаць стагнацыяй.

Агульнай тэндэнцыяй сучаснага свету становіцца тое, што міжкультурны дыялог зараз – гэта не «ярмарка пыхлівасці», а пляцоўка для парнёрства, перадачы досведу. Сучасны трэнд міжкультурнага дыялогу хутчэй трансцэндэнтальны для нацыянальных ідэнтычнасцяў. Ён арыентаваны на партнёрства і дасягненне калектыўных дамоў, сумеснага агульнага суіснавання. Нацыянальная ідэнтычнасць, якае будуе межы ў такіх абставінах, рызыкуе аказацца недарэчнай. Зараз актуальна быць з іншымі, а не паасобку.

Як вынікае з вышэйзгаданай «Белай кнігі па міжкультурным дыялогу», раўнапраўны, добраахвотны, а значыць, партнёрскі міжкультурны дыялог, які вызначаецца як узаемапаважлівы абмен поглядамі паміж індывідуумамі і групамі з рознымі этнічнымі, культурнымі, рэлігійнымі і моўнымі асаблівасцямі на падмурку узаемнага паразумення [1, p. 17], з’яўляецца неабходнай формай стасункаў у сучасных глыбалізаваных і культурна шматстайных Еўропе і свеце.

Дыскурсу сучаснай беларускай ідэнтычнасці варта быць больш адкрытым і актыўным для сапраўднага міжкультурнага дыялогу (няспыннага і двубаковага), засвойваць новы культурны досвед, усведамляць сваю тоеснаць у партнёрскіх стасунках і праектах, трансцэндэнтальным міжкультурным дыялогу. Практычна гэта можна рэалізоўваць у формах, што забяспечваюць партнёрства. Правядзенне сумесных мерапрыемстваў, фестываляў, дыскусій, конкурсаў, паездак, бізнес-праектаў і г.д.

Усведамленне таго, што менавіта парнёрскі характар з’яўляецца зараз асноўнай характарыстыкай міжкультурнага і міжнацыянальнага дыялогу, здольнае даць моцны штуршок для развіцця беларускай нацыянальнай ідэнтычнасці ў сучасных мовах.

Літаратура

1. White Paper on Intercultural Dialogue. “Living Together As Equals in Dignity» / Council of Europe. – Strasbourg, 2008. [Электронны дакумент]. – Рэжым доступу : http://www.coe.int/t/dg4/intercultural/source/white%20 paper_final_revised_en.pdf.

Ольга Павловская
(Минск)

МОРАЛЬ В СИСТЕМЕ СОЦИАЛЬНО-КУЛЬТУРНЫХ ВЗАИМОДЕЙСТВИЙ

В настоящее время в общественном сознании все более осознается и признается на практике исключительная важность культуры как ценностно-императивного атрибута социального бытия, как источника развития человеческого духа и интеграции совместных усилий людей, как формы концентрации общественного опыта, как фактора, задающего направленность и динамику общественным процессам. Как отмечает В. С. Библер, «в XX веке культура смещается в эпицентр человеческого бытия…Так нарастает новый всеобщий социум – социум культуры – особая, в чем-то близкая к полисной, социальность, точнее, форма свободного общения людей в силовом поле культуры, диалога культур. Возможно также предположить, что именно противостояние мегасоциума промышленной цивилизации (какую бы форму она ни принимала) и малых ядер социума культуры, именно это противостояние будет решающим событием начала XXI века» [1, с. 42].

Драматические коллизии и трагические события XX века вывели на поверхность социальной жизни феномен духовно-нравственных отношений, сложность, острота и напряженность которых свидетельствуют о том, что они по существу превратились в особую «горячую зону». Библер В. С., обозначая проблему предельных нравственных перипетий этого времени, пишет: «Эти узлы завязываются в окопах мировых войн, на нарах концлагерей, в судорогах тоталитарного режима; везде индивид выталкивается из прочных ниш социальной, исторической, кастовой детерминации, везде он встает перед трагедией изначального нравственного выбора и решения» [1, с. 42]. Преодоление этого, а также и других проявлений социального кризиса немыслимо без культуры как таковой, диалога между разными культурами, как в их исторических, так и современных формах. И что

особо важно – нравственного диалога между культурой общества и внутренней культуры личности, их взаимообусловленности и взаимообогащения.

Относительно определения морали (нравственности) в научной сфере отсутствует единая точка зрения, на сегодняшний день существует большое количество вариантов. В интересах научного исследования феномена морали в контексте развития социально-исторического процесса, на мой взгляд, может быть признано следующее определение: мораль (нравственность) – система отношений человека и общества, осознаваемых и оцениваемых через призму дихотомии добра и зла и базирующихся на этом других категорий, характеризующих человеческое бытие (любовь и ненависть, справедливость и несправедливость, ответственность и безответственность, уважение и пренебрежение и др.), а также исторически развиваемых от состояния дикости, животности, стадности к последовательному обретению человечности как ведущей сущностной силы человека и отражению ее в различных культурно-цивилизационных формах.

В этом определении морали находит отражение ее двуединая сущность: с одной стороны, внутреннее противоречие, обусловленное дихотомией добра и зла и вытекающих из него других противоположных друг другу состояний человеческого бытия, с другой – направленность на утверждение собственно человеческого в человеке и его высшей формы – человечности. Может сложиться впечатление, что эти две составляющие феномена морали не могут в целостности выражать ее сущность, т. к. признание зла в качестве одного из ее компонентов резко противоречит выполнению ее миссии по очеловечиванию человека. Но на самом деле именно дихотомия добра и зла, позитивного и негативного в нравственном плане представляет собой внутренний источник функционирования и развития морали в структурах индивидуального и общественного бытия, делает ее наполненным жизненной энергией образованием, а в свою очередь направленность морали на воплощение человечности способствует усилению позитивных импульсов и стремлений, преобладанию сил добра и последовательно нивелированию пагубного воздействия различных проявлений зла в человеческой жизни.

Исследуя мораль как социокультурный феномен, представляется целесообразным рассматривать ее в трех основных проекциях:

1) как способ проявления человеческой духовности,
2) как способ осуществления социального бытия,
3) как способ налаживания отношений между людьми.

Мораль как способ проявления человеческой духовности раскрывается в контексте проблемы сущности человека. Заложенный в человеке как уникальном творении природы потенциал физических и духовных сил реализуется посредством отчуждения и присвоения на практике в различных формах социального бытия, тем самым раскрывается его непосредственный социальный статус и роль в общественных процессах, и одновременно с этим через осуществление и активизацию своего (индивидуального) сознания и самосознания человек проявляет себя как духовное существо, в котором отражается дихотомия добра и зла, разумности и безрассудства (глупости), свободы и принуждения и, соответственно, происходит как непосредственное, так и опосредованное воздействие его личностной природы на ход природно-социальной жизни. Во всем этом сложнейшем и противоречивом процессе в той или иной мере, но в любом случае постепенно и неуклонно раскрывается главное предназначение человека на Земле – «быть человеком».

Однако следует заметить, что реализация этого предназначения – «быть человеком» – необходимо предполагает и наличие такого объективного условия, как «жить по-человечески». Обе эти жизненные позиции теснейшим образом взаимосвязаны между собой и по отношению друг к другу имеют характер встречного движения. В реализации как первой, так и второй позиции играют свою роль и объективно-социальные и субъективно-личностные компоненты. Но если в позиции «быть человеком» доминанта находится на стороне самого человека как сознательного, активного, свободного и ответственного субъекта, то в позиции «жить по-человечески» – на стороне общества как социокультурной среды, предоставляющей возможности для воспроизводства и развития человеческой жизни, для проявления и совершенствования духовно-нравственного потенциала личности.

Мораль как способ осуществления социального бытия рассматривается как необходимая часть системы общественных отношений. Она пронизывает собой все сферы человеческой жизни, представляет собой своеобразную «сетку» нормативно-ценностных и мотивационно-поведенческих связей и взаимодействий. Поэтому ее проявления в большей или меньшей степени можно обнаружить на всех уровнях

общественной системы. Так, моральные элементы проявляют себя и в структуре производительных сил (человек – главная производительная сила, средства производства как творения его ума и рук и др.), и в структуре производственных отношений (например, отношения собственности и др.), и в их согласованном или конфликтном взаимодействии. Но особенно отчетливо мораль демонстрирует себя в тех сферах и сторонах общественной жизни, где происходит общение и взаимодействие между людьми, образование различных социальных групп. Здесь необходимо возникает потребность в регулировании действий и поведения людей, упорядочении их жизни, и эту миссию в той или иной мере берет на себя мораль (в виде нравов, особых сводов правил, обычаев, традиций, привычек и др.). И, конечно же, особой зоной «обитания» («пребывания») морали является сфера духовной культуры, где осуществляется духовное производство (идей, взглядов, идеологий, теорий, кодексов и т.д.), где, наряду с другими формами общественного сознания, формируется нравственное сознание как духовно-практический способ отражения действительности.

Человек и общество – два неуклонно стремящихся навстречу друг к другу, неразрывно взаимосвязанных между собой центра притяжения сил. В этом потоке постоянного взаимодействия, помимо двух вышеперечисленных признаков морали, отчетливо проявляется и еще один – мораль как способ налаживания отношений между людьми. Система общественных связей и взаимодействий – это, прежде всего, люди, объединенные в различные социальные группы, побуждаемые естественными потребностями к воспроизводству жизни, материальными стимулами к труду, интересами к совместным действиям, стремлениями к самореализации и творчеству. И в этом огромном людском потоке мораль проявляется во всем своем многообразии и противоречивости. В этом потоке человеческих и общественных взаимодействий органично могут и должны как сближаться две вышеназванные позиции («быть человеком» и «жить по-человечески»), так и объединяться в единое целое – позицию «относиться друг к другу по-человечески», где именно посредством морали сможет в должной мере раскрыть свой гуманистический потенциал как сам человек, так и окружающая его социокультурная среда.

Таким образом, в культурном взаимодействии общества и личности отчетливо просматривается проявление и влияние морали, которое со стороны общества прежде всего выражается в ее соци-

ально-регулятивной функции, со стороны личности – в ее культуросозидательной роли. Такое взаимодействие способствует последовательному осуществлению процесса очеловечивания человека, т.е. его эволюции от состояния животности, дикости, природной грубости, скотского образа жизни к обретению цивилизованности, а через нее и к достижению высшей степени проявления человеческой сущности – человечности (гуманности).

Открыть в человеке истинно человеческое, сделать его добрее и гуманнее – эти проблемы во все времена волновали умы и сердца людей, находились в центре внимания выдающихся мыслителей, государственных и общественных деятелей, представителей науки и культуры. Но именно сегодня, в условиях перехода на качественно новый уровень социального развития – информационный – данного рода проблемы приобретают первостепенное, жизненно определяющее значение: их недооценка и игнорирование на фоне широкомасштабного внедрения достижений современного научно-технического прогресса объективно могут способствовать появлению различного рода катастрофических по своей сути последствий для существования самой человеческой цивилизации.

Процесс очеловечивания человека непосредственно связан с развитием и освоением как общечеловеческих, так и национально-культурных ценностей. Общечеловечность заключена в самой природе человека, которая имеет единые основы у всех людей независимо от расы, пола, возраста, национальной, религиозной и социальной принадлежности и проявляется прежде всего в их общей природной «конституции», строении и функционировании человеческого тела, а также в их духовно-нравственных потребностях, когнитивно-креативных способностях, в целом в той величайшей силе, что заключена в человеческом духе.

Духовно-нравственное развитие человека помимо общечеловеческих культурных оснований теснейшим образом взаимосвязано и с сохранением, творческим развитием, освоением национально-культурных ценностей. Каждый народ в ходе истории создает свою специфическую по форме культуру, в рамках которой в традициях сохраняется преемственность поколений, в культурных ценностях отражаются определенные мировоззренческие представления и моральные нормы, в особом укладе жизни фиксируется устойчивость связей и отношений между людьми. И несмотря на различные перипетии

истории, развитие любой национальной культуры немыслимо без осуществления культурного обмена между народами, государствами, регионами, который исторически плодотворно осуществлялся и продолжает сегодня осуществляться с использованием новейших информационных технологий.

В ходе межкультурного взаимодействия на мировом уровне доминантным является отражение гуманистических по своему содержанию духовных ценностей. Поэтому мораль как специфический социальный феномен, отражающий и развивающий собственно человеческое в человеке, его гуманистический потенциал, и является одним из ведущих факторов, который способен стать реальной основой осуществления межкультурного диалога между народами и странами в условиях современного мира.

Литература

1. Библер, В.С. Культура. Диалог культур / В. С. Библер // Вопросы философии. – 1989. – № 6.

Навуковае выданне

МІЖКУЛЬТУРНЫ ДЫЯЛОГ: СУЧАСНАЯ ПАРАДЫГМА І ВОПЫТ СУСЕДСТВА

Зборнік навуковых артыкулаў

У аўтарскай рэдакцыі
Камп'ютэрная вёрстка *К. А. Міхальчук*

Установа адукацыі «Дзяржаўны інстытут кіравання
і сацыяльных тэхналогій БДУ»
Пасведчанне аб дзяржаўнай рэгістрацыі выдаўца, вытворцы,
распаўсюджвальніка друкаваных выданняў
№ 1/154 ад 24.01.2014.
Вул. Шпалерная, 7, 220004, г. Мінск.